1ф
П38

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

Г. В. ПЛЕХАНОВ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ
XIV

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

РОР 87.3 ЗК9 339 П32

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

БИБЛИОТЕКА НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ Д. РЯЗАНОВА

Г. В. ПЛЕХАНОВ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ XIV

ЧИТ. ЗАЛ

Г. Комсомольск. н/А
ЦГБ им. А. Островского
КНИГОХРАНЕНИЕ

Центр Гор Библиотека
им. Н. А.
Островского
г. Комсомольск

ПРОВЕРЕНО-69

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
Д. РЯЗАНОВА

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА

Предисловие редактора

По своему содержанию настоящий том примыкает к десятому, в котором собраны литературно-критические статьи Плеханова от 1888 до 1903 г. Нам пришлось опять сделать отступление от хронологического порядка и ввести в том, в котором собраны главным образом статьи, написанные после 1903 г., и некоторые работы, опубликованные еще в 1899 и 1900 г.г. Но мы вынуждены были сделать это отступление, чтобы не отделять друг от друга статьи, посвященные вопросу об искусстве вообще.

Впервые Плеханов занялся вплотную учением об искусстве с материалистической точки зрения в «Письмах без адреса», напечатанных в «Научном Обозрении» в 1899 и 1900 г.г. Эти работы были перепечатаны вновь в сборниках Бельтова «За двадцать лет» и «Критика наших критиков»: первое письмо под названием «Об искусстве», второе — «Искусство у первобытных народов», третье — «Еще об искусстве у первобытных народов».

Устранив все следы эпистолярной формы изложения, Плеханов в общем ограничился почти исключительно стилистическими изменениями. Только первое письмо подверглось значительным сокращениям. Так, в сборнике «За двадцать лет» выпущены вступление (в нашем издании первые две страницы и первые три строки третьей) и свыше десятка страниц в заключительной части (в нашем издании страницы 25 — 36). Возможно, что беглые замечания о влиянии техники производства на искусство — законы ритма и закон симметрии — Плеханов хотел развить подробнее, как он и указывает в заключительных словах этой статьи в сборнике «За двадцать лет». Что же касается до замечаний об эволюции критики во Франции, то он их выпустил,

наверное, потому, что эти мысли он подробно развил в других работах, между прочим и в одной статье, помещенной в том же сборнике. Немногочисленные вставки, сделанные Плехановым при перепечатке, заключены нами в прямые скобки. Не имеющие по существу особой важности разночтения будут оговорены в дополнительном томе.

Следующие статьи — «Пролетарское движение и буржуазное искусство» и «Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии» — опубликованы были в московском журнале «Правда» в 1905 г. Вторая была перепечатана Плехановым во втором издании сборника «За двадцать лет» без изменений.

Статья «Искусство и общественная жизнь» представляет обработку реферата, прочитанного Плехановым в ноябре 1912 г. в Париже и Льеже. Она впервые опубликована была в «Современнике» (1912 г., №№ 11 и 12, 1913 г., № 1) и вновь перепечатана в сборнике статей Плеханова об искусстве, изданном «Новой Москвой» в 1922 г. К сожалению, редакторы позволили себе ничем не оправдываемые и нигде не оговоренные сокращения. Так, например, выпущены все полемические замечания Плеханова против А. Луначарского.

Мы были вынуждены распределить статьи, изданные самим Плехановым в нескольких сборниках, между различными томами. Значительная часть предисловий, написанных им для различных изданий этих сборников, не имеет самостоятельного интереса. В силу этого почти все они будут напечатаны нами в био-библиографических материалах. Исключение мы делаем для предисловия, написанного Плехановым к третьему изданию сборника «За двадцать лет», вышедшему в 1908 г. Оно скорее представляет отдельную статью и по своему содержанию тесно связано с другими статьями, вошедшими в настоящий том.

Критический этюд о Генрихе Ибсене, написанный сейчас же после смерти последнего и вышедший отдельным изданием в 1906 г. (по-немецки появился, как приложение к «Neue Zeit»), посвящен не только литературной характеристике знаменитого норвежского драматурга, но и выяснению типических черт такого «героя», как Стокман, и его отношений к «толпе». Именно поэтому мы даем, как необходимое до-

полнение к ней, статью Плеханова о Гамсуне, «Сын доктора Стокмана», написанную им для сборника «От обороны к нападению».

В этом же сборнике Плехановым были перепечатаны и тесно связанные между собой статьи об Иванове - Разумнике («Совр. Мир», 1908 г., июнь и июль) и Философове («Совр. Мир», 1909 г., август).

В подготовке этого тома к печати принимала участие А. М. Богданова - Нагель, взявшая на себя труд сличения различных редакций статей Плеханова.

Д. Рязанов.

Октябрь 1924.

ИСКУССТВО И ЛИТЕРАТУРА

Письма без адреса

Письмо первое

Милостивый государь!

У нас с вами речь пойдет об искусстве. Но во всяком сколько-нибудь точном исследовании, каков бы ни был его предмет, необходимо держаться строго определенной терминологии. Поэтому мы прежде всего должны сказать, какое именно понятие мы связываем со словом искусство. С другой стороны, несомненно, что сколько-нибудь удовлетворительное определение предмета может являться лишь в результате его исследования. Выходит, что нам надо определить то, чего определить мы еще не в состоянии. Как же выйти из этого противоречия? Я думаю, что из него можно выйти вот как: я остановлюсь пока на каком-нибудь временном определении, а потом стану дополнять и поправлять его по мере того, как вопрос будет выясняться исследованием.

На каком же определении мне пока остановиться?

Лев Толстой в своей книге «Что такое искусство?» приводит множество, как ему кажется, противоречащих одно другому определений искусства и все их находит неудовлетворительными. На самом деле, приводимые им определения далеко не так отстоят одно от другого и далеко не так ошибочны, как это ему кажется. Но допустим, что все они действительно очень плохи, и посмотрим, нельзя ли нам будет принять его собственное определение искусства.

«Искусство, — говорит он, — есть одно из средств общения людей между собою... Особенность же этого общения, отличающая его от общения посредством слова, состоит в том, что словом один человек передает другому свои мысли (курсив мой), искусством же люди передают друг другу свои чувства» (курсив опять мой).

Я, с своей стороны, замечу пока только одно.

По мнению гр. Толстого, искусство выражает чувства людей, слово же выражает их мысли. Это неверно. Слово служит людям не

только для выражения их мыслей, но также и для выражения их чувств. Доказательство: поэзия, органом которой служит именно слово.

Сам гр. Толстой говорит:

«Вызвать в себе раз испытанное чувство и, вызвав его в себе, посредством движений, линий, красок, образов, выраженных словами, передать это чувство так, чтобы другие испытали то же чувство, — в этом состоит деятельность искусства» [1]). Уже отсюда видно, что нельзя рассматривать слово, как особый, отличный от искусства, способ общения между людьми.

Неверно также и то, что искусство выражает только чувства людей. Нет, оно выражает и чувства их, и мысли, но выражает не отвлеченно, а в живых образах. И в этом заключается его самая главная отличительная черта. По мнению гр. Толстого, «искусство начинается тогда, когда человек, с целью передать другим людям испытанное им чувство, снова вызывает его в себе и известными внешними знаками выражает его» [2]). Я же думаю, что искусство начинается тогда, когда человек снова вызывает в себе чувства и мысли, испытанные им под влиянием окружающей его действительности, и придает им известное образное выражение. Само собою разумеется, что в огромнейшем большинстве случаев он делает это с целью передать передуманное и перечувствованное им другим людям. Искусство есть общественное явление.

Указанными мною поправками исчерпывается пока то, что мне хотелось бы изменить в определении искусства, даваемом гр. Толстым.

Но я попрошу вас, милостивый государь, заметить еще следующую мысль автора «Войны и мира»:

«Всегда, во всякое время и во всяком человеческом обществе есть общее всем людям этого общества религиозное сознание того, что дурно и что хорошо, и это-то религиозное сознание и определяет достоинство чувств, передаваемых искусством» [3]).

Наше исследование должно показать нам, между прочим, насколько справедлива эта мысль, которая во всяком случае заслуживает величайшего внимания, потому что она вплотную подводит нас к вопросу о роли искусства в истории развития человечества.

---

[1]) Сочинения гр. Толстого. Произведения самых последних лет. Москва 1898 г., стр. 78.

[2]) Ibid., стр. 77.

[3]) Ibid., стр. 85.

Теперь, когда мы имеем некоторое предварительное определение искусства, мне необходимо выяснить ту точку зрения, с которой я смотрю на него.

Тут я скажу без обиняков, что я смотрю на искусство, как и на все общественные явления, с точки зрения материалистического понимания истории.

Что такое материалистическое понимание истории?

Известно, что в математике существует способ доказательства от противного. Я прибегну здесь к способу, который можно назвать способом об'яснения от противного. Именно, я напомню сначала, в чем заключается идеалистическое понимание истории, а затем покажу, чем отличается от него противоположное ему материалистическое понимание того же предмета.

Идеалистическое понимание истории, взятое в своем чистом виде, заключается в том убеждении, что развитие мысли и знаний есть последняя и самая отдаленная причина исторического движения человечества. Этот взгляд целиком господствовал в восемнадцатом столетии, откуда он перешел в девятнадцатый век. Его еще крепко держались Сен-Симон и Огюст Конт, хотя их взгляды в некоторых отношениях составляют прямую противоположность взглядам философов предшествующего столетия. Сен-Симон задается, например, вопросом о том — как возникла общественная организация греков [1]). И он так отвечает на этот вопрос: «религиозная система (le système réligieux) послужила у них основанием политической системы... Эта последняя была создана по образцу первой». А в доказательство он ссылается на тот факт, что Олимп греков был «республиканским собранием» и что конституции всех народов Греции, как бы ни отличались они одна от другой, имели ту общую черту, что все они были республиканскими [2]). Но это еще не все. Религиозная система, лежавшая в основе политической системы греков, сама вытекала, по мнению Сен-Симона, из совокупности их научных понятий, из их научной системы мира. Научные понятия греков являлись, таким образом, самым глубоким основанием их общественного быта, а развитие этих понятий—главнейшей пружиной исторического развития этого быта, главнейшей причиной, обусловливавшей исторические смены одних форм другими.

[1]) Греция имела в глазах Сен-Симона особенное значение, потому что, по его мнению, «c'est chez les Grecs que l'esprit humain a commencé à s'occuper sérieusement de l'organisation sociale».

[2]) См. его Mémoire sur la science de l'homme.

Подобно этому, Огюст Конт думал, что «весь общественный механизм покоится в окончательном счете на мнениях» [1]). Это—простое повторение того взгляда энциклопедистов, согласно которому c'est l'opinion qui gouverne le monde (мир управляется мнением).

Есть другая разновидность идеализма, нашедшая свое крайнее выражение в абсолютном идеализме Гегеля. Как об'ясняется историческое развитие человечества с его точки зрения? Поясню это примером. Гегель спрашивает себя: отчего пала Греция? Он указывает много причин этого явления; но самою главною из них было, в его глазах, то обстоятельство, что Греция выражала собою лишь одну ступень развития абсолютной идеи и должна была пасть, когда эта ступень была пройдена.

Ясно, что, по мнению Гегеля, знавшего, однако, что «Лакедемон пал благодаря неравенству имуществ», общественные отношения и весь ход исторического развития человечества определяются, в последнем счете, законами логики, ходом развития мысли.

Материалистический взгляд на историю диаметрально противоположен этому взгляду. Если Сен-Симон, смотря на историю с идеалистической точки зрения, думал, что общественные отношения греков об'ясняются их религиозными воззрениями, то я, сторонник материалистического взгляда, скажу, что республиканский Олимп греков был отражением их общественного строя. И если Сен-Симон на вопрос о том, откуда взялись религиозные взгляды греков, отвечал, что они вытекали из их научного миросозерцания, то я думаю, что научное миросозерцание греков само обусловливалось, в своем историческом развитии, развитием производительных сил, находившихся в распоряжении народов Эллады [2]).

Таков мой взгляд на историю вообще. Верен ли он? Здесь не место доказывать его верность. Здесь я прошу вас предположить, что он верен, и взять, вместе со мною, это предположение за исходную точку нашего исследования об искусстве. Само собою разумеется, что это исследование частного вопроса об искусстве будет в то же время и поверкой общего взгля-

---

[1]) Cours de philosophie positive. Paris 1869. T I, p. p. 40–41.

[2]) Несколько лет тому назад вышла в Париже книга A. Эспинаса, Histoire de la Technologie, представляющая собою попытку об'яснить развитие миросозерцания древних греков развитием их производительных сил. Это чрезвычайно важная и интересная попытка, за которую мы должны быть очень благодарны Эспинасу, несмотря на то, что его исследование ошибочно во многих частностях.

да на историю. В самом деле, если ошибочен этот общий взгляд, то мы, взяв его за исходную точку, очень мало об'ясним в эволюции искусства А если мы убедимся, что эта эволюция об'ясняется с его помощью лучше, нежели с помощью других взглядов, то у нас окажется новый и сильный довод в его пользу.

Но тут я уже предвижу одно возражение. Дарвин, в своей книге «Происхождение человека и половой подбор», приводит, как известно, множество фактов, свидетельствующих о том, что чувство красоты (sense of beauty) играет довольно важную роль в жизни животных. Мне укажут на эти факты и сделают из них тот вывод, что происхождение чувства красоты должно быть об'яснено биологией. Мне заметят, что непозволительно («узко») приурочивать эволюцию этого чувства у людей к одной экономике их общества. А так как взгляд Дарвина на развитие видов есть, несомненно, материалистический взгляд, то мне скажут также, что биологический материализм дает прекрасный материал для критики одностороннего исторического («экономического») материализма.

Я понимаю всю серьезность этого возражения и потому остановлюсь на нем. Мне тем полезнее будет сделать это, что, отвечая на него, я тем самым отвечу на целый ряд подобных возражений, которые можно заимствовать из области психической жизни животных. Прежде всего постараемся, как можно точнее, определить тот вывод, который мы должны сделать на основании фактов, приводимых Дарвином. А для этого посмотрим, какое умозаключение строит на них он сам.

Во второй главе первой части (русского перевода) его книги о происхождении человека мы читаем:

«Чувство красоты—это чувство было тоже провозглашено исключительной особенностью человека. Но если мы припомним, что самцы некоторых птиц намеренно распускают свои перья и щеголяют яркими красками перед самками, тогда как другие, не имеющие красивых перьев, не кокетничают таким образом, то, конечно, не будем сомневаться, что самки любуются красотой самцов. А так как, далее, женщины всех стран убираются такими перьями, то, конечно, никто не станет отрицать изящества этого украшения. Плащеносцы, убирающие с большим вкусом свои игральные беседки ярко окрашенными предметами, и некоторые колибри, украшающие таким же образом свои гнезда, ясно доказывают, что они имеют понятие о красоте. То же можно сказать и относительно пения птиц. Нежные песни самцов, в пору любви, несомненно нравятся самкам. Если бы самки птиц были неспособны ценить яркие краски,

красоту и приятный голос самцов, все старания и хлопоты последних очаровать их этими свойствами были бы потеряны, а этого, очевидно, нельзя предположить.

«Почему известные цвета, известные звуки, сгруппированные известным образом, доставляют наслаждение, может быть так же мало об'яснено, как и то, почему тот или другой предмет приятен для обоняния или вкуса. Можно, однако, сказать с уверенностью, что одни и те же цвета и звуки нравятся нам и низшим животным» [1]).

Итак, факты, приводимые Дарвином, свидетельствуют о том, что низшие животные, подобно человеку, способны испытывать эстетические наслаждения, и что иногда наши эстетические вкусы совпадают со вкусами низших животных [2]). Но эти факты не об'ясняют нам *происхождения* названных вкусов.

А если биология не об'ясняет нам происхождения наших эстетических вкусов, то тем менее может об'яснить она их *историческое развитие*. Но пусть опять говорит сам Дарвин:

«Понятие о прекрасном,—продолжает он,—по крайней мере, насколько оно относится к женской красоте, не имеет определенного характера у людей. В самом деле, оно весьма различно у разных человеческих племен, как мы увидим ниже, и даже не одинаково у отдельных наций одной расы. Судя по отвратительным украшениям и столь же отвратительной музыке, которыми восхищается большинство дикарей, можно было бы сказать, что их эстетические понятия развиты менее, чем у иных низших животных, например, у птиц» [3]).

Если понятие о прекрасном различно у отдельных наций одной и той же расы, то ясно, что не в биологии надо искать причин такого различия. Сам Дарвин говорит нам, что наши поиски должны быть направлены в другую сторону. Во втором английском издании его книги мы, в только что цитированном мною параграфе, встречаем следующие слова, которых нет в русском переводе, сделанном под редакцией И. М. Сеченова с первого английского издания: «With cultivated men

---

[1]) Дарвин, Происхождение человека. Т. I, стр. 45. (Перевод под ред. проф. Сеченова.)

[2]) По мнению Уоллэса, Дарвин очень преувеличил значение эстетического чувства в деле полового подбора у животных. Предоставляя биологам решить, насколько прав Уоллэс, я исхожу из того предположения, что мысль Дарвина безусловно справедлива, и вы согласитесь, милостивый государь, что это наименее выгодное для меня предположение.

[3]) Дарвин, Происхождение человека. Гл. I, стр. 45.

such (т.-е. эстетические) sensations are however intimately associated with complex ideas and trains of thought» [1]).

Это значит: «У цивилизованного человека такие ощущения тесно ассоциируются, однако, со сложными идеями и с ходом мыслей». Это — чрезвычайно важное указание. Оно отсылает нас от биологии к социологии, так как, очевидно, именно общественными причинами обусловливается, по мнению Дарвина, то обстоятельство, что у цивилизованного человека ощущения красоты ассоциируются со многими сложными идеями. Но прав ли Дарвин, когда он думает, что такая ассоциация имеет место только у цивилизованных людей? Нет, не прав, и в этом очень легко убедиться. Возьмем пример. Известно, что шкуры, когти и зубы животных играют очень важную роль в украшениях первобытных народов. Чем же об'ясняется эта роль? Сочетанием цветов и линий в этих предметах? Нет, тут дело в том, что, украшая себя, например, шкурой, когтями и зубами тигра или кожей и рогами бизона, дикарь намекает на свою собственную ловкость или силу: тот, кто победил ловкого, сам ловок; тот, кто победил сильного, сам силен. Возможно, что, кроме того, тут замешано и некоторое суеверие. Скулькрафт сообщает, что краснокожие племена северо-американского запада чрезвычайно любят украшения, изготовляемые из когтей серого медведя, самого свирепого из тамошних хищников. Краснокожий воин думает, что свирепость и храбрость серого медведя сообщаются тому, кто украшает себя его когтями. Таким образом эти когти служат для него, по замечанию Скулькрафта, частью украшением, а частью амулетом [2]).

В этом случае нельзя, конечно, думать, что звериные шкуры, когти и зубы первоначально нравились краснокожим единственно в силу свойственных этим предметам сочетаний цветов и линий [3]). Нет, гораздо вероятнее обратное предположение, т.-е. что эти предметы сначала носились лишь как вывеска храбрости, ловкости и силы, и только потом и именно вследствие того, что они были вывеской храбрости, ловкости и силы, они начали вызывать эстетические ощущения и попали в разряд украшений. Выходит, что эстетические ощущения не

---

[1]) The Descent of Man, London 1883, p. 92. Вероятно, эти слова имеются в новом русском переводе Дарвина, но у меня его нет под руками.

[2]) Schoolcraft, Historical and statistical information respecting the history, condition and prospects of the Indian Tribes of the United States. T III, p. 216.

[3]) Есть случаи, когда предметы того же рода нравятся единственно благодаря своему цвету, но о них в дальнейшем изложении.

только «могут ассоциироваться у дикарей» со сложными идеями, но и возникают иногда именно под влиянием таких идей.

Другой пример. Известно, что женщины многих африканских племен носят на руках и на ногах железные кольца. Жены богатых людей носят на себе иногда чуть ли не целый пуд таких украшений [1]).

Это, конечно, очень неудобно, но неудобство не мешает им с удовольствием носить эти, как выражается Швейнфурт, цепи рабства. Почему же негритянке приятно таскать на себе подобные цепи? Потому, что, благодаря им, она кажется красивой и себе, и другим. А почему же она кажется красивой? Это происходит в силу довольно сложной ассоциации идей. Страсть к таким украшениям развивается именно у тех племен, которые, по словам Швейнфурта, переживают теперь железный век, т.-е., иначе сказать, у которых железо является драгоценным металлом. Драгоценное кажется красивым, потому что с ним ассоциируется идея богатства. Надевши на себя, положим, двадцать фунтов железных колец, женщина племени Динка кажется себе и другим красивее, чем была, когда носила их только два, т.-е., когда была беднее. Ясно, что тут дело не в красоте колец, а в той идее богатства, которая с ним ассоциируется.

Третий пример. У племени Батока в верховьях Замбези считается некрасивым человек, у которого не вырваны верхние резцы. Откуда это странное понятие о красоте? Оно образовалось тоже благодаря довольно сложной ассоциации идей. Вырывая свои верхние резцы, Батока стремятся подражать жвачным животным. На наш взгляд это—несколько непонятное стремление. Но Батока — пастушеское племя и почти боготворит своих коров и быков [2]). Тут опять красиво то, что драгоценно, и эстетические понятия возникают на почве идей совсем другого порядка.

Наконец, возьмем пример, приводимый, со слов Ливингстона, самим Дарвином. Женщины племени Макололо прокалывают себе верхнюю губу и в отверстие вдевают большое металлическое или бамбуковое кольцо, называемое пелеле. Когда одного предводителя этого племени спросили, зачем женщины носят такие кольца, он, «видимо удивленный столь нелепым вопросом», отвечал: «для красоты! Это—единственное украшение женщин. Мужчины имеют бороды, у женщин их нет. Что бы такое была женщина без пелеле?». Трудно сказать теперь с уверенностью, от-

[1]) Швейнфурт, Au coeur de l'Afrique. Paris 1875, t. I, p. 148. См. также Du Chaillu, Voyage et aventures dans l'Afrique équatoriale. Paris 1863, p. 11.

[2]) Швейнфурт. l. c., I, 148.

куда взялся обычай носить пелеле; но ясно, что его происхождение надо искать в какой-нибудь очень сложной ассоциации идей, а не в законах биологии, к которым он, очевидно, не имеет ни малейшего (непосредственного) отношения [1]). Ввиду этих примеров я считаю себя в праве утверждать, что ощущения, вызываемые известными сочетаниями цветов или формой предметов, даже у первобытных народов ассоциируются с весьма сложными идеями, и что, по крайней мере, многие из таких форм и сочетаний кажутся им красивыми только благодаря такой ассоциации.

Чем же она вызывается? И откуда берутся те сложные идеи, которые ассоциируются с ощущениями, вызываемыми в нас видом предметов? Очевидно, что ответить на эти вопросы может не б и о л о г, а только с о ц и о л о г. И если материалистический взгляд на историю более способствует их разрешению, чем какой бы то ни был другой взгляд на нее; если мы убедимся, что указанная ассоциация и упомянутые сложные идеи обусловливаются и создаются в последнем счете состоянием производительных сил данного общества и его экономикой, то следует признать, что дарвинизм нимало не противоречит тому материалистическому взгляду на историю, который я старался характеризовать выше.

Я не могу много говорить здесь об отношении дарвинизма к этому взгляду. Но все-таки скажу о нем еще несколько слов.

Обратите внимание на нижеследующие строки:

«Я считаю необходимым заявить с самого начала, что я далек от мысли, будто каждое общежительное животное, умственные способности которого разовьются до такой деятельности и высоты, как у человека, приобретет нравственные понятия, сходные с нашими.

«Подобно тому, как всем животным присуще чувство прекрасного, хотя они и восхищаются очень разнородными вещами, они могут иметь понятие о добре и зле, хотя это понятие и ведет их к поступкам, совершенно противоположным нашим.

«Если бы, напр.,—я намеренно беру крайний случай,—мы были воспитаны в совершенно тех же условиях, как улейные пчелы, то нет ни малейшего сомнения, что наши незамужние женщины, подобно пчелам-работницам, считали бы священным долгом убивать своих братьев, матери стремились бы убивать своих плодовитых дочерей, и никто не думал бы протестовать против этого. Тем не менее пчела (или всякое другое обще-

---

[1]) В дальнейшем изложении я попытаюсь об'яснить его, принимая в соображение развитие производительных сил в первобытном обществе.

жительное животное) имело бы в приведенном случае, как мне кажется, понятие о добре и зле или совесть» [1]).

Что следует из этих слов? То — что в нравственных понятиях людей нет ничего абсолютного; что они изменяются вместе с изменениями тех условий, в которых живут люди. А чем создаются эти условия? Чем вызывается их изменение? На этот счет Дарвин не говорит ничего; и если мы скажем и докажем, что они создаются состоянием производительных сил и изменяются вследствие развития этих сил, то мы не только не придем в противоречие с Дарвином, но, напротив, дополним сказанное им, об'ясним то, что осталось у него необ'ясненным, и сделаем это, применив к изучению общественных явлений тот самый принцип, который оказал ему такие огромные услуги в биологии.

Вообще чрезвычайно странно противополагать дарвинизм защищаемому мною взгляду на историю. Область Дарвина была совсем другая. Он рассматривал происхождение человека, как зоологического вида. Сторонники материалистического взгляда хотят об'яснить историческую судьбу этого вида. Область их исследований начинается как раз там, где кончается область исследований дарвинистов. Их работы не могут заменить того, что дают нам дарвинисты, и точно также самые блестящие открытия дарвинистов не могут заменить нам их исследований, а могут только подготовить для них почву, подобно тому, как физик подготовляет почву для химика, нимало не устраняя своими работами необходимости собственно химических исследований [2]). Весь

---

[1]) Происх. человека, т. I, стр. 52.

[2]) Тут я должен оговориться. Если, по моему мнению, исследования биологов-дарвинистов подготовляют почву для социологических исследований, то это надо понимать лишь в том смысле, что успехи биологии—поскольку она имеет дело с процессом развития органических форм—не могут не содействовать усовершенствованию научного метода в социологии, поскольку она имеет дело с развитием общественной организации и ее продуктов: человеческих мыслей и чувств. Но я нисколько не разделяю общественных взглядов дарвинистов, подобных Геккелю. В нашей литературе уже было замечено, что биологи-дарвинисты в своих рассуждениях о человеческом обществе вовсе не пользуются методом Дарвина, а лишь возводят в идеал инстинкты животных (преимущественно хищных), бывших предметом исследования для великого биолога. Дарвин далеко не был «sattelfest» в общественных вопросах; но те общественные взгляды, которые явились у него, как вывод из его теории, мало похожи на выводы, делаемые из нее большинством дарвинистов. Дарвин думал, что развитие общественных инстинктов «крайне полезно для преуспеяния вида». Этого взгляда не могут разделять дарвинисты, проповедующие общественную борьбу всех против всех. Правда, Дарвин гово-

вопрос тут вот в чем. Теория Дарвина явилась в свое время, как большой и необходимый шаг вперед в развитии биологической науки, вполне удовлетворяя самым строгим из тех требований, которые могла тогда пред'явить эта наука своим работникам. Можно ли сказать нечто подобное о материалистическом взгляде на историю? Можно ли утверждать, что он в свое время явился большим и неизбежным шагом вперед в развитии общественной науки? И способен ли он удовлетворить теперь всем ее требованиям? На это я с полной уверенностью отвечаю: Да, — можно! Да, — способен! И я надеюсь показать отчасти и в этих письмах, что такая уверенность не лишена основания.

Но вернемся к эстетике. Из вышеприведенных слов Дарвина видно, что на развитие эстетических вкусов он смотрит с той же точки зрения, как и на развитие нравственных чувств. Людям, равно как и многим животным, свойственно чувство прекрасного, т.-е. у них есть способность испытывать особого рода («эстетическое») удовольствие под влиянием известных вещей или явлений. Но какие именно вещи и явления доставляют им такое удовольствие, это зависит от условий, под влиянием которых они воспитываются, живут и действуют. Природа человека делает то, что у него могут быть эстетические вкусы и понятия. Окружающие его условия определяют собой переход этой возможности в действительность; ими об'ясняется то, что данный общественный человек (т.-е. данное общество, данный народ, данный класс) имеет именно эти эстетические вкусы и понятия, а не другие.

Таков окончательный вывод, сам собой вытекающий из того, что говорит об этом Дарвин. И этого вывода, разумеется, не станет оспаривать ни один из сторонников материалистического взгляда на историю. Совершенно напротив, каждый из них увидит в нем новое подтверждение этого взгляда. Ведь никому из них никогда не приходило в голову отрицать то или другое из общеизвестных свойств человеческой природы или

рит: «конкуренция должна быть открыта для всех людей, и законы и обычаи не должны препятствовать способнейшим иметь наибольший успех и самое многочисленное потомство» (there should be open competition for all men; and the most able should not be prevented by laws and customs from succeeding best and reaching the largest number of offspring).—Но напрасно ссылаются на эти его слова сторонники социальной войны всех против всех. Пусть они припомнят сен-симонистов. Те говорили о конкуренции то же, что и Дарвин, но во имя конкуренции они требовали таких общественных реформ, за которые едва ли высказались бы Геккель и его единомышленники. Есть «competition» и «competition», подобно тому, как, по словам Сганареля, есть fagot et fagot.

пускаться в какие-нибудь произвольные толкования по ее поводу. Они только говорили, что если эта природа неизменна, то она не об'ясняет исторического процесса, который представляет собой сумму постоянно изменяющихся явлений, а если она сама изменяется вместе с ходом исторического развития, то, очевидно, есть какая-то внешняя причина ее изменений. И в том, и в другом случае задача историка и социолога выходит, следовательно, далеко за пределы рассуждений о свойствах человеческой природы.

Возьмем хоть такое ее свойство, как стремление к подражанию. Тард, написавший о законах подражания очень интересное исследование, видит в нем как бы душу общества. По его определению, всякая социальная группа есть совокупность существ, частью подражающих друг другу в данное время, частью подражавших прежде одному и тому же образцу. Что подражание играло очень большую роль в истории всех наших идей, вкусов, моды и обычаев, это не подлежит ни малейшему сомнению. На его огромное значение указывали еще материалисты прошлого века: человек весь состоит из подражания,—говорил Гельвеций. Но так же мало может подлежать сомнению и то обстоятельство, что Тард поставил исследование законов подражания на ложную основу.

Когда реставрация Стюартов временно восстановила в Англии господство старого дворянства, это дворянство не только не обнаружило ни малейшего стремления подражать крайним представителям революционной мелкой буржуазии, пуританам, но проявило сильнейшую склонность к привычкам и вкусам, прямо противоположным пуританским правилам жизни. Пуританская строгость нравов уступила место самой невероятной распущенности. Тогда стало хорошим тоном — любить и делать то, что запрещали пуритане. Пуритане были очень религиозны; светские люди времен реставрации щеголяли своим безбожием. Пуритане преследовали театр и литературу; их падение дало сигнал к новому и сильному увлечению театром и литературой. Пуритане носили короткие волосы и осуждали изысканность в одежде: после реставрации явились на сцену длинные парики и роскошные наряды. Пуритане запрещали игру в карты; после реставрации картежная игра стала страстью и т. д. и т. д. [1]). Словом тут действовало не подражание, а противоречие, которое, очевидно, тоже коренится в свойствах человеческой природы. Но почему же противоречие, коренящееся в свой-

[1]) Ср. Alexandre Beljame. Le Public et les Hommes de lettres en Angleterre du dix-huitième siècle. Paris 1881, p.p. 1—10. Ср. также Тэна, Histoire de la littérature anglaise. T II, p. 443 и след.

ствах человеческой природы, проявилось с такой силой в Англии XVII века во взаимных отшениях буржуазии и дворянства? Потому, что это был век очень сильного обострения борьбы между дворянством и буржуазией, а лучше сказать,—всем «третьим сословием». Стало быть, мы можем сказать, что хотя у человека, несомненно, есть сильное стремление к подражанию, но это стремление проявляется лишь при известных общественных отношениях, например при тех отношениях, которые существовали во Франции XVII века, где буржуазия охотно, хотя и не очень удачно, подражала дворянству: вспомните Мольерова «Мещанина во дворянстве». А при других общественных отношениях стремление к подражанию исчезает, уступая место противоположному стремлению, которое я назову пока стремлением к противоречию.

Впрочем, нет, я выражаюсь очень неправильно. Стремление к подражанию не исчезло у англичан XVII века: оно, наверное, с прежней силой проявилось во взаимных отношениях людей одного и того же класса. Бельжам говорит о тогдашних англичанах высшего общества: «эти люди даже не были неверующими; они отрицали a priori, чтобы их не приняли за круглоголовых и чтобы не давать себе труда думать»[1]). Об этих людях мы, не боясь ошибиться, можем сказать, что они отрицали из подражания. Но, подражая более серьезным отрицателям, они тем самым противоречили пуританам. Подражание являлось, стало быть, источником противоречия. Но мы знаем, что, если между английскими дворянами слабые люди подражали в неверии более сильным, то это происходило потому, что неверие было делом хорошего тона, а оно стало таковым единственно только в силу противоречия, единственно только как реакция против пуританства,—реакция, которая, в свою очередь, явилась результатом вышеуказанной классовой борьбы. Стало быть, в основе всей этой сложной диалектики психических явлений лежали факты общественного порядка. А из этого ясно, до какой степени и в каком смысле верен вывод, сделанный мною выше из некоторых положений Дарвина: человеческая природа делает то, что у человека могут быть известные понятия (или вкусы, или склонности), а от окружающих его условий зависит переход этой возможности в действительность; эти условия делают то, что у него являются именно эти понятия (или склонности, или вкусы), а не другие. Если я не ошибаюсь, это то же самое,

[1]) L. c., p. p. 7—8.

что уже раньше меня высказал один русский сторонник материалистического взгляда на историю.

«Раз желудок снабжен известным количеством пищи, он принимается за работу согласно общим законам желудочного пищеварения. Но можно ли с помощью этих законов ответить на вопрос, почему в ваш желудок ежедневно отправляется вкусная и питательная пища, а в моем она является редким гостем? Об'ясняют ли эти законы, почему одни едят слишком много, а другие умирают с голоду? Кажется, что об'яснения надо искать в какой-то другой области, в действии законов иного рода. То же и с умом человека. Раз он поставлен в известное положение, раз дает ему окружающая среда известные впечатления, он сочетает их по известным общим законам, при чем и здесь результаты до крайности разнообразятся разнообразием получаемых впечатлений. Но что же ставит его в такое положение? Чем обусловливается приток и характер новых впечатлений? Вот вопрос, которого не разрешить никакими законами мысли.

«И далее. Вообразите, что упругий шар падает с высокой башни. Его движение совершается по всем известному и очень простому з а к о н у м е х а н и к и. Но вот шар ударился о наклонную плоскость. Его движение видоизменяется по другому, тоже очень простому и всем известному м е х а н и ч е с к о м у з а к о н у. В результате у нас получается ломаная линия движения, о которой можно и должно сказать, что она обязана своим происхождением соединенному действию обоих упомянутых законов. Но откуда явилась наклонная плоскость, о которую ударился наш шар? Этого не об'ясняет ни первый, ни второй закон, ни их соединенное действие. Совершенно то же и с человеческою мыслью. Откуда взялись те обстоятельства, благодаря которым ее движения подчинялись соединенному действию таких-то и таких-то законов? Этого не об'ясняют ни отдельные ее законы, ни их совокупное действие».

Я твердо убежден, что история идеологий может быть понята только тем, кто вполне усвоил себе эту простую и ясную истину.

Пойдем дальше. Говоря о подражании, я упомянул о прямо-противоположном ему стремлении, которое я назвал стремлением к противоречию.

Его надо изучить внимательнее.

Мы знаем, какую большую роль играет, согласно Дарвину, «н а ч а л о а н т и т е з а» при выражении ощущений у людей и животных. «Некоторые душевные настроения вызывают... известные привычные движе-

ния, которые при первом своем появлении, даже и теперь, принадлежат к числу полезных движений... При совершенно противоположном умственном настроении существует сильное и непроизвольное стремление к выполнению движений совершенно произвольного свойства, хотя эти последние никогда не могли приносить никакой пользы» [1]). Дарвин приводит множество примеров, весьма убедительно показывающих, что «началом антитеза» действительно многое об'ясняется в выражении ощущений. Я спрашиваю,—не заметно ли его действие в происхождении и развитии о б ы ч а е в?

Когда собака опрокидывается перед хозяином брюхом вверх, то ее поза, составляющая все, что только можно выдумать противоположного всякой тени сопротивления, служит выражением полнейшей покорности. Тут сразу бросается в глаза действие начала антитеза. Я думаю, однако, что оно также бросается в глаза и в следующем случае, сообщаемом путешественником Бэртоном. Негры племени В у а н ь я м у э н з и, проходя недалеко от деревень, населенных враждебным им племенем, не носят с собою оружия, чтобы не раздражать их его видом. Между тем, у себя дома каждый из них всегда вооружен, по крайней мере, дубиной [2]). Если, по замечанию Дарвина, собака, опрокидываясь на спину, как бы говорит этим человеку или другой собаке: «Смотри! Я твоя раба!», то негр Вуаньямуэнзи, разоружающийся именно тогда, когда ему, казалось бы, непременно надо вооружиться, тем самым говорит своему неприятелю: «От меня далека всякая мысль о самозащите; я вполне полагаюсь на твое великодушие».

И там, и тут — одинаковый смысл и одинаковое его выражение, т.-е. выражение посредством действия, прямо противоположного тому, которое неизбежно было бы в том случае, если бы, вместо покорности, существовали враждебные намерения.

В обычаях, служащих для выражения печали, также с поразительной ясностью замечается действие начала антитеза. Давид и Чарльз Ливингстоны говорят, что негритянка никогда не выходит из дому без украшений, з а и с к л ю ч е н и е м т е х с л у ч а е в, к о г д а о н а н о с и т т р а у р [3]).

Когда у негра племени Ниам-Ниам умирает кто-нибудь из близких, он немедленно обрезывает в знак печали свои волосы, убранству ко-

[1]) О выражении ощущений (эмоций) у человека и животных. Русск. пер. Спб. 1872, стр. 43.

[2]) Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale. Paris 1862, p. 610.

[3]) Exploration du Zambèze et de ses affluents. Paris 1866, p. 109.

торых посвящается много забот и внимания как им самим, так и его женами [1]). По словам Дю-Шаллью, в Африке, по смерти человека, занимавшего важное положение в своем племени, многие негритянские народцы одеваются в грязные одежды [2]). На острове Борнео некоторые туземцы, чтобы выразить свою печаль, снимают с себя обычные у них теперь хлопчато-бумажные одежды и надевают одежду из древесной коры, бывшую у них в употреблении в прежнее время [3]). Некоторые монгольские племена с тою же целью выворачивают свою одежду наизнанку [4]). Во всех тех случаях для выражения чувства служит действие, противоположное тому, которое считается естественным, необходимым, полезным или приятным при нормальном течении жизни.

Так, при нормальном течении жизни считается полезным заменить грязную одежду чистой; но в случае печали чистая одежда, по началу антитеза, уступает грязной. Упомянутым жителям острова Борнео приятно было заменить свою одежду из древесной коры хлопчато-бумажной одеждой; но действие начала антитеза приводит к ношению ими одежды из древесной коры в тех случаях, когда они хотят выразить свою печаль. Монголам, как и всем другим людям, естественно носить свою одежду, выставляя наружу ее лицевую сторону, а не изнанку, но именно потому, что это кажется естественным при обычном течении жизни, они выворачивают ее наизнанку, когда обычное течение жизни нарушается каким-нибудь печальным событием. А вот еще более яркий пример. Швейнфурт говорит, что очень многие африканские негры для выражения печали надевают себе веревку на шею [5]). Здесь печаль выражается чувством прямо-противоположным тому, которое подсказывается инстинктом самосохранения. И таких случаев можно указать очень много.

Поэтому я убежден, что весьма значительная часть обычаев обязана своим происхождением действию начала антитеза.

Если же мое убеждение основательно,— а мне кажется, что оно вполне основательно, — то можно предположить, что и развитие наших эстетических вкусов также совершается отчасти под его

---

[1]) Schweinfurth, Au coeur de l'Afrique. T. II, p. 33.
[2]) Voyage et aventures à l'Afrique équatoriale, p. 268.
[3]) Ratzel, Völkerkunde, B. I. Einleitung, S. 65.
[4]) Ratzel, l. c., B. II S. 347.
[5]) Au coeur de l'Afrique, t. I., p. 151.

влиянием. Подтверждается ли фактами такое предположение? Я думаю, что да.

В Сенегамбии богатые негритянки носят туфли, которые настолько малы, что нога не входит в них целиком, и оттого эти дамы отличаются очень неловкой походкой. Но эта-то походка и считается крайне привлекательной [1]).

Каким образом она могла стать таковой?

Чтобы понять это, надо предварительно заметить, что бедные и трудящиеся негритянки указанных туфель не носят и имеют обыкновенную походку. Им нельзя ходить, как ходят богатые кокетки, потому что это повело бы за собой большую трату времени; но именно потому и кажется привлекательной неловкая походка богатых женщин, что им не дорого время, так как они избавлены от необходимости работать. Сама по себе такая походка не имеет ни малейшего смысла и приобретает значение лишь в силу противоположности с походкой обремененных работой (и, стало быть, бедных) женщин.

Действие «начала антитеза» здесь очевидно. Но заметьте, что оно вызывается общественными причинами: существованием имущественного неравенства между неграми Сенегамбии.

Припомнив сказанное выше о нравах английского придворного дворянства времен реставрации Стюартов, вы, надеюсь, без труда согласитесь, что обнаружившееся в них стремление к противоречию представляет собой частный случай действия в общественной психологии Дарвинова начала антитеза. Но тут надо заметить еще вот что.

Такие добродетели, как трудолюбие, терпение, трезвость, бережливость, строгость семейных нравов и проч., были очень полезны для английской буржуазии, стремившейся завоевать себе более высокое положение в обществе. Но пороки, противоположные буржуазным добродетелям, были, по меньшей мере, бесполезны английскому дворянству в его борьбе с буржуазией за свое существование. Они не давали ему новых средств для этой борьбы и явились лишь как ее психологический результат. Полезно для английского дворянства было не его стремление к порокам, противоположным буржуазным добродетелям, а то чувство, которым вызвано было это стремление, т.-е. ненависть к тому классу, полное торжество которого означало бы столь же полное разрушение всех привилегий ари-

[1]) L. J. B. Bérenger-Ferand, Les peuplades de la Sénégambie. Paris 1879, p. 11.

Центральная библиотека им Н.А. Островского г. Комсомольск

стократии. Стремление к порокам явилось лишь как соотносительное изменение (если можно здесь употребить этот термин, заимствуемый мною у Дарвина). В общественной психологии очень часто совершаются подобные соотносительные изменения. Их необходимо принимать во внимание. Но столь же необходимо помнить при этом, что в последнем счете и они вызываются общественными причинами.

Из истории английской литературы известно, как сильно отразилось указанное мною и вызванное классовой борьбой психологическое действие начала антитеза на эстетических понятиях высшего класса. Английские аристократы, жившие во Франции во время своего изгнания, познакомились там с французской литературой и французским театром, которые представляли собою образцовый, единственный в своем роде продукт утонченного аристократического общества и потому гораздо более соответствовали их собственным аристократическим тенденциям, нежели английский театр и английская литература века Елизаветы. После реставрации началось господство французских вкусов на английской сцене и в английской литературе. Шекспира стали третировать так же, как третировали его впоследствии, ознакомившись с ним, французы, твердо державшиеся классических традиций,—т.-е. как «пьяного дикаря». Его «Ромео и Джульетта» считалась тогда «плохой», а «Сон в летнюю ночь» — «глупой и смешной» пьесой; «Генрих VIII» — «наивным», а «Отелло»—«посредственным»[1]). Такое отношение к нему не вполне исчезает даже и в следующем столетии. Юм думал, что драматический гений Шекспира обыкновенно преувеличивается по той же причине, по которой кажутся очень большими все уродливые и непропорционально сложенные тела. Он упрекает великого драматурга в полном незнании правил театрального искусства (total ignorance of all theatrical art and conduct). Поп сожалел о том, что Шекспир писал для народа (for the people) и обходился без покровительства со стороны двора, без поддержки со стороны придворных (the protection of his prince and the encouragement of the court). Даже знаменитый Гаррик, горячий поклонник Шекспира, старался облагородить своего «идола». В своем представлении «Гамлета» он опускал, как слишком грубую, сцену с могильщиками. К «Королю Лиру» он приделал счастливую развязку. Но зато демократическая часть публики английских театров продолжала питать самую горячую привязанность к Шекспиру. Гаррик сознавал, что, переделывая его пьесы, он рисковал вызвать бур-

[1]) Бельжам., ibid p. p. 40—41. Ср. Тэна, l. c., p. p. 503—512.

ный протест со стороны этой части публики. Его французские друзья делали ему в своих письмах комплименты по поводу «мужества», с которым он встречал эту опасность: «car je connais la populace anglaise», прибавлял один из них [1]).

Распущенность дворянских нравов второй половины семнадцатого столетия отразилась, как известно, и на английской сцене, где она приняла поистине невероятные размеры. Комедии, написанные в Англии в промежуток времени с 1660 по 1690 год, почти все без исключения принадлежат, по выражению Эдуарда Энгеля, к области порнографии [2]). Ввиду этого можно a priori сказать, что рано или поздно в Англии должен был явиться, по началу антитеза, такой род драматических произведений, главной целью которого было бы изображение и превознесение домашних добродетелей и мещанской чистоты нравов. И такой род, действительно, создан был впоследствии умственными представителями английской буржуазии. Но этого рода драматических произведений мне придется коснуться дальше, когда зайдет речь о французской «слезливой комедии».

Насколько мне известно, Ипполит Тэн лучше других подметил и остроумнее других отметил значение начала антитеза в истории эстетических понятий [3]).

В остроумной и интересной книге «Voyage aux Pyrenées» он передает свой разговор со своим «застольным соседом» господином Полем, который, как это видно по всему, выражает взгляды самого автора: «Вы едете в Версаль,—говорит г-н Поль,—и вы возмущаетесь вкусом XVII века... Но перестаньте на время судить с точки зрения ваших собственных нужд и ваших собственных привычек... Мы правы, когда восхищаемся диким пейзажем, как они были правы, когда такой пейзаж нагонял на них скуку. Для людей семнадцатого века не было ничего некрасивее настоящей горы [4]). Она вызывала в них множество неприятных представле-

[1]) Об этом см. в интересном исследовании J. J. Jusserand, Shakespeare en France sous l'ancien régime. Paris 1898, p. p. 247—248.

[2]) Geschichte der englischen Litteratur. 3 Auflage, Leipzig 1897, S. 264.

[3]) Тарду представлялся прекраснейший случай исследовать психологическое действие этого начала в книге L'opposition universelle, essai d'une Théorie des Contraires, вышедшей в 1897 году. Но он почему-то не воспользовался этим случаем, ограничившись очень немногими замечаниями насчет указанного действия. Правда, Тард говорит (стр. 245), что эта книга не социологический трактат. В трактате, специально посвященном социологии, он, наверное, не справился бы с этим предметом, если бы не покинул своей идеалистической точки зрения.

[4]) Не забудем, что разговор идет в пиренейских горах.

ний. Люди, только что пережившие эпоху гражданских войн и полуварварства, при ее виде вспоминали о голоде, о длинных переездах верхом под дождем или по снегу, о плохом черном хлебе пополам с мякиной, который им подавали в грязных, полных паразитов гостиницах. Они были утомлены варварством, как мы—утомлены цивилизацией... Эти горы... дают нам возможность отдохнуть от наших тротуаров, бюро и лавок. Дикий пейзаж нравится нам только по этой причине. И если бы ее не существовало, то он показался бы нам таким же отвратительным, каким он был когда-то для мадам Ментенон» [1]).

Дикий пейзаж нравится нам по контрасту с надоевшими нам городскими видами. Городские виды и подстриженные сады нравились людям семнадцатого века по контрасту с дикими местностями. Действие «начала антитеза» и здесь несомненно. Но именно потому, что оно несомненно, оно наглядно показывает нам, в какой мере психологические законы могут служить ключом к об'яснению истории идеологии вообще и истории искусства в частности.

В психологии людей семнадцатого века начало антитеза играло такую же роль, как и в психологии наших современников. Почему же наши эстетические вкусы противоположны вкусам людей семнадцатого века?

Потому, что мы находимся в совершенно ином положении. Стало быть, мы приходим к уже знакомому нам выводу: психологическая природа человека делает то, что у него могут быть эстетические понятия и что Дарвиново начало антитеза (Гегелево «противоречие») играет чрезвычайно важную, до сих пор недостаточно оцененную, роль в механизме этих понятий. Но почему данный общественный человек имеет именно эти, а не другие вкусы; отчего ему нравятся именно эти, а не другие предметы, это зависит от окружающих условий. Пример, приведенный Тэном, хорошо показывает также, каков характер этих условий: из него видно, что это общественные условия, совокупность которых определяется... я выражусь пока неопределенно—ходом развития человеческой культуры [2]).

---

[1]) Voyage aux Pyrenées, cinquième édition, Paris, p. p. 190—193.

[2]) Уже на низших ступенях культуры действие психологического начала противоречия вызывается разделением труда между мужчиной и женщиной. По словам В. И. Иохельсона, «типичным для первобытного строя юкагиров является противоположение между собой мужчин и женщин, как двух отдельных групп. Это проглядывает и в играх, в которых мужчины и женщины составляют две враждебных партии, в языке, некоторые звуки которого произносятся женщинами отлично от мужчин, в том, что для женщин родство по матери важнее, а для мужчины родство по отцу, и в той специализиции занятий между полами, которая создала

Здесь я предвижу возражение с вашей стороны. Вы скажете: «положим, что пример, приведенный Тэном, указывает на общественные условия, как на причину, приводящую в действие основные законы нашей психологии; положим, что на то же указывают и примеры, которые привели вы сами. Но разве нельзя привести примеров, доказывающих совсем иное? Разве не известны примеры, которые показывают что законы нашей психологии приходят в действие под влиянием окружающей нас природы?».

Конечно известны, — отвечу я, — и в примере, приведенном Тэном, речь идет именно о нашем отношении к впечатлениям, произведенным на нас природой. Но в том-то и дело, что влияние на нас таких впечатлений изменяется в зависимости от того, как изменяется наше собственное отношение к природе, а это последнее определяется ходом развития нашей (т.-е. общественной) культуры.

В примере, приведенном Тэном, говорится о пейзаже. Заметьте, милостивый государь, что в истории живописи пейзаж вообще занимает далеко не постоянное место. Микель-Анджело и его современники пренебрегали им. Он расцветает в Италии лишь в самом конце эпохи Возрождения, в момент упадка.

Точно так же и для французских художников семнадцатого и даже восемнадцатого столетий он не имеет самостоятельного значения. В девятнадцатом веке дело круто изменяется: пейзажем начинают дорожить ради пейзажа, и молодые живописцы—Флэр, Каба, Теодор Руссо— ищут на лоне природы, в окрестностях Парижа, в Фонтенебло и в Медоне таких вдохновений, самой возможности которых не подозревали

для каждого из них особую, самостоятельную среду деятельности». (По рекам Ясачной и Киркидону, древний юкагирский быт и письменность. Спб. 1898, стр. 5.)

Г. Иохельсон как будто не замечает здесь, что специализация занятий между полами и была причиной указанного им противоположения, а не наоборот.

О том, что это противоложение отражается на украшениях различных полов, свидетельствуют многие путешественники. Например: «Здесь, как и везде, сильный пол тщательно старается отличить себя от другого, и мужской туалет очень сильно отличается от женского (Schweinfurth, Au coeur de l'Afrique, I, p. 281), и мужчины (в племени Niam-Niam) тратят много труда на убранство своих волос, между тем как прическа женщин совершенно проста и скромна» (ibid. II, p. 5). О влиянии разделения труда между мужчиной и женщиной на танцы см. у фон-ден-Штейнена: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin 1894, S. 298. Можно сказать с уверенностью, что у мужчины стремление к противоположению себя женщине является раньше, чем стремление противопоставить себя низшим животным. Не правда ли, что в этом случае основные свойства психологической природы человека получают довольно парадоксальное выражение?

художники времени Ле-Брэна и Буше. Почему это? Потому, что изменились общественные отношения Франции, а вслед за ними изменилась также психология французов. Итак, в различные эпохи общественного развития, человек получает от природы различные впечатления, потому что он смотрит на нее с различных точек зрения.

Действие общих законов психической природы человека не прекращается, конечно, ни в одну из этих эпох. Но так как в разные эпохи, вследствие различия в общественных отношениях, в человеческие головы попадает совсем не одинаковый материал, то неудивительно, что и результаты его обработки совсем не одинаковы.

Еще один пример. Некоторые писатели высказывали ту мысль, что в наружности человека нам кажется некрасивым все то, что напоминает черты низших животных. Это справедливо в применении к цивилизованным народам, хотя и тут есть немало исключений: «львиная голова» никому из нас не кажется уродливой. Однако, несмотря на такие исключения, тут все-таки можно утверждать, что человек, сознавая себя несравненно высшим существом в сравнении со всеми своими родственниками в животном мире, боится уподобиться им и даже старается о т т е н и т ь, п р е у в е л и ч и т ь свое несходство с ними [1]).

Но в применении к первобытным народам это положительно неверно. Известно, что одни из них вырывают свои верхние резцы, чтобы походить на жвачных животных, другие подпиливают их, чтобы походить на хищных зверей, третьи заплетают свои волосы так, чтобы из них вышли рога, и т. д. почти до бесконечности [2]).

---

[1]) «In dieser Idealisirung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie überschäzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Thiere unterscheiden. Die aufrechte Stellung führte zu grösserer Schlankheit und Länge der Beine, die zunehmende Steile des Schädelwinkels in dem Thierreiche zur Bildung des griechischen Profils, der allgemeine schon von Winkelmann ausgesprochene Grundsatz, dass die Natur, wo sie Flächen unterbreche dies nicht stumpf, sondern mit Entschiedenheit thue, liess die scharfen Ränder der Augenhöhle und der Nasenbeine, so wie den ebenso scharfgerandeten Schnitt der Lippen vorziehen». Lotze, Geschichte der Aesthetik in Deutschland. München 1868, S. 568.

[2]) Миссионер Гекевельдер рассказывает, как он, заехав однажды к знакомому индейцу, застал его за приготовлением к пляске, которая, как известно, у первобытных народов имеет важное общественное значение. Индеец разрисовал себе лицо следующим замысловатым образом: «Когда я смотрел на него в профиль с одной стороны, его нос изображал собой очень хорошо подделанный орлиный клюв. Когда я смотрел с другой стороны, тот же нос походил на свиную морду... Индеец был, повидимому, очень доволен своей работой, и так как он принес с собой зеркало, то и глядел в него с удовольствием и с некоторой гордостью». Histoire, moeus

Часто это стремление подражать животным связано с религиозными верованиями первобытных народов [1]).

Но это нимало не изменяет дела.

Ведь если бы первобытный человек смотрел на низших животных *нашими* глазами, то им, наверное, не было бы места в его религиозных представлениях. Он смотрит на них иначе. Отчего же иначе? Оттого, что *он стоит на иной ступени культуры*. Значит, если в одном случае человек старается уподобиться низшим животным, а в другом—противопоставляет себя им, то это зависит от состояния его культуры, т.-е. опять-таки от тех же *общественных* условий, о которых у меня была речь выше. Впрочем, тут я могу выразиться точнее; я скажу: это зависит от степени развития его производительных сил, от его *способа производства*. А чтобы не обвинили меня в преувеличении и в «односторонности», я предоставляю говорить за меня уже цитированному мною ученому немецкому путешественнику—фон-ден-Штейнену. «Мы только тогда поймем этих людей,—говорит он о бразильских индейцах, — когда станем рассматривать их, как создание охотничьего быта. Важнейшая часть всего их опыта связана с животным миром, и на основании этого опыта составилось их миросозерцание. Соответственно этому и их художественные мотивы с удручающим однообразием заимствуются из мира животных. Можно сказать, что все их удивительное богатое искусство коренится в охотничьей жизни» [2]).

Чернышевский писал когда-то в своей диссертации: «Эстетические отношения искусства к действительности»: «В растениях нам нравится свежесть цвета и роскошь, богатство формы, обнаруживающие богатую силами, свежую жизнь. Увядающее растение нехорошо; растение, в котором мало жизненных соков, нехорошо». Диссертация Чернышевского есть чрезвычайно интересный и единственный в своем роде пример приложения к вопросам эстетики общих принципов Фейербахова материализма.

---

et coutumes des nations indiennes, qui habitaient autrefois la Pensylvanie et les états voisins, par le révérend Jean Heckewelder, missionaire morave, trad. de l'anglais par le chevalier Du Ponceau. A Paris 1822, p. 324. Я выписал полный титул этой книги, потому что она содержит множество интереснейших сведений, и мне хочется рекомендовать ее читателю. Мне еще не раз придется ссылаться на нее.

[1]) Cp. J. O. Frazer, Le Totemisme, Paris 1898, p. 39 и след.; Schweinfurth, Au coeur de l'Afrique, I, p. 381.

[2]) L. c., S. 201.

Но история всегда была слабым местом этого материализма, и это хорошо видно из только что цитированных мною строк: «В растениях нам нравится...».

Кому же «н а м»? Ведь, вкусы людей чрезвычайно изменчивы, как на это не раз указывал в том же сочинении сам Чернышевский. Известно, что первобытные племена, — например, бушмены и австралийцы, — никогда не украшают себя цветами, хотя живут в странах, очень богатых ими. Говорят, что тасманцы были в этом отношении исключением, но теперь уже нельзя проверить справедливость этого известия: тасманцы вымерли. Во всяком случае, очень хорошо известно, что в о р н а м е н т и к е первобытных, — скажу точнее, о х о т н и ч ь и х, — народов, заимствующей свои мотивы из ж и в о т н о г о мира, растения совершенно отсутствуют. Современная наука и это об'ясняет не чем иным, как состоянием производительных сил.

«Мотивы орнаментики, заимствуемые охотничьими племенами из природы, состоят исключительно из животных и человеческих форм,— говорит Эрнст Гроссе,—они выбирают, стало быть, именно те явления, которые имеют для них наибольший практический интерес. Собирание растений, которое, конечно, тоже необходимо для него, первобытный охотник предоставляет, как занятие низшего рода, женщине, и сам вовсе не интересуется ими. Этим об'ясняется то, что в его орнаментике мы не встречаем даже и следа растительных мотивов, так богато развившихся в декоративном искусстве цивилизованных народов. В действительности, переход от животных орнаментов к растительным является символом величайшего прогресса в истории культуры — перехода от охотничьего быта к земледельческому» [1]).

[Первобытное искусство так ясно отражает в себе состояние производительных сил, что теперь в сомнительных случаях по искусству судят о состоянии этих сил. Так, например, бушмены очень охотно и сравнительно очень хорошо рисуют людей и животных. В обитаемой ими местности некоторые гроты представляют собою настоящие картинные галлереи. Но растений бушмен совсем не рисует. В единственном известном исключении из этого общего правила, в изображении прячущегося за кустом охотника, неумелый рисунок к у с т а лучше всего показывает, как необычен был этот сюжет для первобытного художника. На этом основании некоторые этнологи заключают, что если бушмены и стояли когда-нибудь прежде на несколько более высокой ступени

[1]) Die Anfange der Kunst. S. 149.

культуры, чем теперь,—что, говоря вообще, не невозможно,—то они, наверное, никогда не знали земледелия.] [1])

Если справедливо все это, то мы можем теперь следующим образом видоизменить вывод, сделанный нами выше из слов Дарвина: психологическая природа первобытного охотника обусловливает собою то, что у него вообще могут быть эстетические вкусы и понятия, а состояние его производительных сил, его охотничий быт ведет к тому, что у него складываются именно эти эстетические вкусы и понятия, а не другие. Этот вывод, проливающий яркий свет на искусство охотничьих племен, является в то же время лишним доводом в пользу материалистического взгляда на историю.

[У цивилизованных народов техника производства гораздо реже оказывает непосредственное влияние на искусство. Этот факт, как будто говорящий против материалистического взгляда на историю, на самом деле служит блестящим его подтверждением. Но об этом когда-нибудь в другой раз.]

Перехожу к другому психологическому закону, тоже сыгравшему большую роль в истории искусства и тоже не обращавшему на себя всего того внимания, которого он заслуживает.

Бертон говорит, что у известных ему африканских негров плохо развит музыкальный слух, но зато они удивительно чувствительны к ритму: «гребец поет в такт с движением своих весел, носильщик поет на ходу, хозяйка дома напевает, размалывая зерна» [2]). То же говорит Казалис о хорошо изученных им кафрах племени Бассуто. «Женщины этого племени носят на руках металлические кольца, звенящие при каждом их движении. Чтобы молоть свой хлеб на ручных мельницах, они нередко собираются вместе и сопровождают размеренные движения своих рук пением, которое строго соответствует кадансированному звону, издаваемому их кольцами [3]). Мужчины того же племени, когда им случается мять кожи, при каждом своем движении испускают,—говорит Казалис,—странный звук, значение которого я не мог себе выяснить» [4]). В музыке этому племени особенно нравится ритм, и чем сильнее он в данном напеве, тем приятнее им этот напев [5]). Во

---

[1]) См. интересное введение Рауля Аселье к книге Фредерика Кристоля Au sud de l'Afrique. Paris 1897.

[2]) L. c., p. 602. Тут подразумевается ручная мельница.

[3]) Les Bassoutos par E. Casalis, ancien missionaire. Paris 1863, p. 150.

[4]) Ibid., p. 141.

[5]) Ibid., 157.

время танцев Бассуто отбивают такт ногами и руками, а для усиления производимых таким образом звуков они обвешивают свое тело особого рода погремушками [1]). В музыке бразильских индейцев тоже очень сильно сказывается чувство ритма, между тем как они очень слабы в мелодии и не имеют, повидимому, ни малейшего понятия о гармонии [2]). То же приходится сказать и о туземцах Австралии [3]). Словом, для всех первобытных народов ритм имеет поистине колоссальное значение. Чувствительность к ритму, как и вообще музыкальная способность, очевидно, составляет одно из основных свойств психофизиологической природы человека. И не только человека. «Способность, если не наслаждаться музыкальностью такта и ритма, то, по крайней мере, замечать ее, свойственна, повидимому, всем животным,—говорит Дарвин,—и без сомнения, зависит от общей физиологической природы их нервной системы» [4]). Ввиду этого можно предполагать, пожалуй, что когда проявляется эта способность, общая человеку с другими животными, то ее проявление не зависит от условий его социальной жизни вообще и в особенности от состояния его производительных сил. Но хотя такое предположение кажется на первый взгляд весьма естественным, оно не выдерживает критики фактов. Наука показала, что такая связь существует. И заметьте, милостивый государь, что наука сделала это в лице одного из самых выдающихся экономистов—Карла Бюхера.

Как это видно из фактов, приведенных мною выше, способность человека замечать ритм и наслаждаться им ведет к тому, что первобытный производитель охотно подчиняется в процессе своего труда известному такту и сопровождает свои производительные телодвижения размеренными звуками голоса или кадансированным звоном различных привесок. Но от чего же зависит такт, которому подчиняется первобытный производитель? Почему в его производительных телодвижениях соблюдается именно эта, а не другая мера? Это зависит от технологического характера данного производительного процесса, от техники данного производства. У первобытных племен каждый род труда имеет свою песню, напев которой всегда очень

---

[1]) Ibid., p. 158.

[2]) Von-den-Steinen, L. c., S. 326.

[3]) См. E. J. Eyre, Manners and customs of the aborigenes of Australia, in Journal of Expeditions of Discovery into Central Australia and overland. London 1847, t. II, p. 229. Ср. также Гроссе, Anfänge der Kunst. S. 271.

[4]) Происхождение человека, т. II, стр. 252.

точно приспособлен к ритму свойственных этому роду труда производительных движений [1]). С развитием производительных сил слабеет значение ритмической деятельности в производительном процессе, но даже и у цивилизованных народов, например, в немецких деревнях, каждое время года имеет, по выражению Бюхера, свои особые рабочие шумы и каждая работа — свою собственную музыку [2]).

Надо заметить также, что в зависимости от того, как совершается работа—одним производителем или целою группой, возникают песни для одного певца или для целого хора, при чем эти последние тоже подразделяются на несколько разрядов. И во всех этих случаях ритм песни всегда строго определяется ритмом производительного процесса. Но этого мало. Технологический характер этого процесса имеет решающее влияние также и на содержание сопровождающих работу песен. Изучение взаимной связи работы музыки и поэзии привело Бюхера к тому выводу, «что на первой ступени своего развития работа, музыка и поэзия были теснейшим образом связаны одна с другою, но что основным элементом этой троицы была работа, а остальные элементы имели лишь подчиненное значение» [3]).

Так как звуки, сопровождающие многие производительные процессы, уже сами по себе имеют музыкальное действие; так как, кроме того, для первобытных народов в музыке главное—ритм, то не трудно понять, каким образом их незатейливые музыкальные произведения выростали из звуков, вызываемых соприкосновением орудий труда с их предметом. Это совершалось путем усиления названных звуков, путем внесения некоторого разнообразия в их ритм и вообще путем приспособления их к выражению человеческих чувств [4]). Но для этого нужно было видоизменить первоначально орудия труда, которые таким образом превращались в музыкальные инструменты.

Раньше других должны были испытать подобное превращение такие орудия, с помощью которых производитель просто бил по предмету своего труда. Известно, что барабан чрезвычайно распространен у первобытных народов, а у некоторых из них до сих пор остается единственным музыкальным инструментом. Струнные инструменты при-

---

[1]) К. Бюхер, Arbeit und Rhythmus, Leipzig 1896, S.S. 21, 22, 23, 35, 50, 53, 54; Burton, l. c., p. 641.

[2]) Bücher, ibid., S. 29.

[3]) Ibid., S. 78.

[4]) Ibid., S. 91.

надлежат первоначально к той же категории, так как первоначальные музыканты, играя, бьют по струнам. Духовые же инструменты совсем отходят у них на задний план: чаще других встречается флейта, игра на которой нередко сопровождает — для сообщения им ритмической правильности — некоторые совместные работы [1]). Я не могу подробно говорить здесь о взгляде Бюхера на возникновение поэзии; мне удобнее сделать это в одном из следующих писем. Скажу коротко: Бюхер убежден, что к ее возникновению привели энергичные ритмические телодвижения, в особенности телодвижения, называемые нами работой, и что это верно не только в отношении поэтической формы, но также и в отношении содержания [2]).

Если справедливы замечательные выводы Бюхера, то мы имеем право сказать, что природа человека (физиологическая природа его нервной системы) дала ему способность замечать музыкальность ритма и наслаждаться ею, а техника его производства определила собою дальнейшую судьбу этой способности.

Исследователи давно уже заметили тесную связь между состоянием производительных сил так называемых первобытных народов и их искусством. Но так как они в огромном большинстве случаев стояли на идеалистической точке зрения, то они признавали существование этой связи как бы против воли и давали ей неправильное об'яснение. Так, известный историк искусства Вильгельм Любке говорит, что у первобытных народов художественные произведения носят на себе печать естественной необходимости, между тем как у цивилизованных наций они проникнуты духовным сознанием. Подобное противопоставление не имеет за собой ничего, кроме идеалистического предрассудка. На самом деле художественное творчество цивилизованных народов—не менее первобытного подчинено необходимости. Разница состоит лишь в том, что у цивилизованных народов исчезает непосредственная зависимость искусства от техники и способов производства. Я знаю, конечно, что это очень большая разница. Но я знаю также, что она причиняется не чем иным, как именно развитием общественных производительных сил, ведущих к разделению общественного труда между различными классами. Она не опровергает материалистического взгляда на историю искусства, а, напротив, дает новое и убедительное свидетельство в его пользу.

---

[1]) Ibid., S. S. 91—92.

[2]) Ibid., S. 80.

Укажу еще на «закон симметрии». Значение его велико и несомненно. В чем оно коренится? Вероятно, в строении собственного тела человека, равно как и тела животных: несимметрично только тело калек и уродов, которые всегда должны были производить на физически нормального человека неприятное впечатление. Таким образом, способность наслаждаться симметрией тоже дается нам природой. Но неизвестно, в какой мере развилась бы эта способность, если бы она не укреплялась и не воспитывалось самим образом жизни первобытных людей. Мы знаем, что первобытный человек—охотник по преимуществу. Этот образ жизни ведет, как нам уже известно, к господству в его орнаментике мотивов, заимствуемых из животного мира. А это заставляет первобытного художника — уже с очень раннего возраста — внимательно считаться с законом симметрии [1]).

Что свойственное человеку чувство симметрии воспитывается именно этими образцами, видно из того обстоятельства, что в своей орнаментике дикари (да и не одни дикари) дорожат больше горизонтальной симметрией, чем вертикальной [2]): присмотритесь к фигуре первого встречного человека или животного (конечно, не урода) и вы видите, что ему свойственна симметрия именно первого, а не второго рода. Кроме того надо иметь в виду, что оружие и утварь часто требовали симметричной формы просто по самому своему характеру и назначению. Наконец, если, по совершенно справедливому замечанию Гроссе, австралийский дикарь, украшающий свой щит, в такой же мере признает значение симметрии, в какой признавали его и высоко цивилизованные строители Парфенона, то ясно, что чувство симметрии само по себе еще ровно ничего не об'ясняет в истории искусства и что в этом случае приходится сказать, как и во всех других: природа дает человеку способность, а упражнение и практическое применение этой способности определяется ходом развития его культуры.

---

[1]) Говорю—с очень раннего возраста потому, что у первобытных народов детские игры служат в то же время и школой, воспитывающей их художественные таланты. Так, по словам миссионера Кристоля (Au sud de l'Afrique, p. 95 и след.), дети племени Бассуто сами приготовляют себе из глины игрушечных быков, лошадей и т. д. Конечно, эта детская скульптура оставляет желать очень многого, но цивилизованные дети все-таки не могли бы сравниться в этом отношении с маленькими африканскими «дикарями». В первобытном обществе забавы детей теснейшим образом связаны с производительными занятиями взрослых. Это обстоятельство проливает яркий свет на вопрос об отношении «игры» к общественной жизни, как я покажу это в одном из следующих писем.

[2]) См. рисунки австралийских щитов у Гроссе, Anfänge der Kunst, S. 145.

Я умышленно употребляю здесь опять неопределенное выражение: к у л ь т у р а. Прочитав его, вы с жаром воскликнете: «Да кто же и когда отрицал это? Мы говорим только, что развитие культуры обусловливается не одним развитием производительных сил и не одною экономикою!».

Увы! Я слишком хорошо знаком с такими возражениями. И, признаюсь, я никогда не мог понять, почему даже умные люди не замечают того страшного логического промаха, который лежит в самой их основе.

В самом деле, вы хотите, милостивый государь, чтобы ход культуры определялся также и другими «факторами». Я спрошу вас: принадлежит ли к их числу искусство? Вы ответите, разумеется, что да, и тогда у нас получится следующее положение: ход развития человеческой культуры определяется, между прочим, развитием искусства, а развитие искусства определяется ходом развития человеческой культуры. И то же самое вы должны будете сказать обо всех других «факторах»: экономике, гражданском праве, политических учреждениях, морали и т. д. Что же у нас выйдет? Выйдет следующее: ход развития человеческой культуры определяется действием всех указанных факторов, а развитие всех указанных факторов определяется ходом развития культуры. Ведь это старый логический грех, которым так сильно грешили когда-то наши прадеды:— На чем стоит земля?—На китах.—А киты?—На воде.—А вода?—На земле. — А земля? — На китах и т. д., в том же удивительном порядке.

Согласитесь, что при исследовании серьезных вопросов общественного развития можно и должно, наконец, попробовать рассуждать более серьезно.

Я глубоко убежден, что отныне критика (точнее: научная теория эстетики) в состоянии будет подвигаться вперед, лишь опираясь на материалистическое понимание истории. Я думаю также, что и в прошлом своем развитии критика приобретала тем более прочную основу, чем более приближались ее представители к отстаиваемому мною историческому взгляду. Для примера я укажу вам на э в о л ю ц и ю к р и т и к и во Франции.

Эта эволюция тесно связана с развитием общих исторических идей. Просветители восемнадцатого века, как я уже сказал, смотрели на историю с идеалистической точки зрения. Они видели в накоплении и распространении знаний главнейшую, глубже всех других лежащую причину исторического движения человечества. Но если успехи науки и вообще движение человеческой мысли в самом деле представляют собой важней-

шую и глубочайшую причину исторического движения, то естественно является вопрос: чем же обусловливается самое движение мысли? С точки зрения восемнадцатого века на него возможен был только один ответ: природой человека, имманентными законами развития его мысли. Но если природа человека обусловливает собой все развитие его мысли, то ясно, что ею же обусловливается и развитие литературы и искусства. Стало быть, природа человека — и только она — может и должна дать нам ключ к пониманию развития литературы и искусства в цивилизованном мире.

Свойства человеческой природы ведут к тому, что человек переживает различные возрасты: детство, юность, зрелость и так далее. Литература и искусство тоже проходят в своем развитии через эти возрасты.

«Какой народ не был сначала поэтом, а потом мыслителем?», спрашивает Гримм в своей «Correspondance littéraire», желая этим сказать, что расцвет поэзии соответствует детству и юности народов, а успехи философии — зрелому возрасту. Этот взгляд восемнадцатого века был унаследован девятнадцатым столетием. Мы встречаем его даже в знаменитой книге г-жи Сталь: «De la littérature dans ses rapports avec les institutions sociales», где есть в то же время весьма значительные зачатки совсем другого воззрения. «Изучая три различные эпохи развития греческой литературы, — говорит г-жа Сталь, — мы наблюдаем в них естественный ход человеческого ума. Гомер характеризует собой первую эпоху; во время Перикла пышно расцветают драматическое искусство, красноречие и мораль, а также делает свои первые шаги философия; в эпоху Александра более глубокое изучение философских наук становится главным занятием людей, выдающихся на литературном поприще. Конечно, необходима известная степень развития человеческого ума для того, чтобы достигнуть высочайших вершин поэзии; но эта часть литературы должна, тем не менее, утратить некоторые из своих блестящих черт в то время, когда, благодаря прогрессу, цивилизации и философии, исправляются некоторые ошибки воображения» [1].

Это значит, что если данный народ вышел из эпохи юности, то поэзия непременно должна притти в некоторый упадок.

Г-жа Сталь знала, что новейшие народы, несмотря на все успехи их разума, не дали ни одного поэтического произведения, которое можно было бы поставить выше «Илиады» или «Одиссеи». Это обстоятельство грозило поколебать ее уверенность в постоянном и не-

[1]) De la littérature etc., Paris, an VIII, p. 8.

уклонном совершенствовании человечества, и потому она не хотела расставаться с унаследованною ею от XVIII века теорией различных возрастов, которая давала возможность легко справиться с указанным затруднением.

В самом деле, мы видим, что с точки зрения этой теории упадок поэзии оказывался признаком умственной возмужалости цивилизованных народов нового мира. Но когда г-жа Сталь, оставляя эти сравнения, переходит к истории литературы новейших народов, она умеет взглянуть на нее с совершенно иной точки зрения. В этом смысле особенно интересны те главы ее книги, в которых речь идет о французской литературе. «Французская веселость, французский вкус вошли в поговорку во всех европейских странах, — замечает она в одной из этих глав, — этот вкус и эта веселость приписываются обыкновенно национальному характеру; но что такое характер данного народа, если не результат учреждений и условий, влиявших на его благосостояние, на его интересы и на его привычки? В течение последних десяти лет, даже в моменты самого крайнего революционного затишья, самые пикантные контрасты не послужили поводом ни для одной эпиграммы, ни для одной остроумной шутки. У многих из людей, имевших большое влияние на судьбу Франции, совершенно не было ни изящества выражения, ни блеска ума; очень может быть даже, что часть их влияния обязана была своим происхождением их мрачности, молчаливости и холодной жестокости» [1]). Нам не важно здесь ни то, на кого намекают эти строчки, ни то, в какой мере содержащийся в них намек соответствует действительности. Нам надо заметить лишь только то, что, по мнению г-жи Сталь, национальный характер есть создание исторических условий. Но что же такое национальный характер, если не природа человека, как она проявляется в духовных свойствах данной нации?

И если природа данной нации создана ее историческим развитием, то очевидно, что она не могла быть первым двигателем этого развития. А отсюда следует, что литература—отражение национальной духовной природы — есть продукт тех самых исторических условий, которыми создана эта природа. Значит не природа человека, не характер данного народа, а его история и его общественное устройство об'ясняют нам его литературу. С этой точки зрения и смотрит г-жа Сталь на литературу Франции. Глава, посвященная

[1]) De la littérature, II, p. p. 1—2.

ею французской литературе семнадцатого века, представляет собой чрезвычайно интересную попытку об'яснить преобладающий характер этой литературы общественно-политическими отношениями тогдашней Франции и психологией французского дворянства, рассматриваемого в его отношении к монархической власти.

Тут попадается много чрезвычайно тонких замечаний, касающихся психологии господствовавшего тогда класса, и несколько очень удачных соображений насчет будущности французской литературы. «При новом политическом порядке во Франции, как бы ни сложился этот порядок, мы не увидим уже ничего подобного (литературе семнадцатого века), — говорит г-жа Сталь,—и этим будет хорошо доказано, что так называемое французское остроумие и французское изящество были только непосредственным и необходимым продуктом монархических учреждений и нравов, как они существовали во Франции в течение многих столетий» [1]). Этот новый взгляд, согласно которому литература есть продукт общественного строя, сделался мало-по-малу господствующим в европейской критике девятнадцатого столетия.

Во Франции его повторяет Гизо в своих литературных статьях [2]). Его высказывает и Сент-Бев, который, правда, принимает его не без ого-

[1]) Ibid., II, p. 15.

[2]) Литературные взгляды Гизо проливают такой яркий свет на развитие исторических идей во Франции, что на них стоит указать хотя бы мимоходом. В своей книге Vies des poètes français du siècle Louis XIV, Paris 1813, Гизо говорит, что греческая литература отражает в своей истории естественный ход развития человеческого ума, между тем как у новейших народов дело представляется гораздо более сложным: тут необходимо считаться с «целой толпой второстепенных причин». Когда же он переходит к истории литературы во Франции и начинает исследовать эти «второстепенные» причины, то оказывается, что все они к о р е н я т с я в о б щ е с т в е н н ы х о т н о ш е н и я х Франции, под влиянием которых складывались вкусы и привычки ее различных общественных классов и слоев. В своем Essai sur Shakespeare Гизо рассматривает французскую трагедию, как отражение классовой психологии. Судьба драмы, по его мнению, вообще тесно связана с развитием общественных отношений. Но взгляд на греческую литературу, как на продукт «естественного» развития человеческого ума, не покидает Гизо и в эпоху издания «Опыта о Шекспире». Напротив, взгляд этот находит свой pendant и в е с т е с т в е н н о - и с т о р и ч е с к и х его взглядах. В своих Essais sur l'histoire de France, вышедших в 1821 году, Гизо высказывает ту мысль, что политический строй данной страны определяется ее «г р а ж д а н с к и м б ы т о м», а гражданский быт — п о к р а й н е й м е р е у народов нового м и р а — связан с землевладением, как следствие с причиной. Это «п о к р а й н е й м е р е» чрезвычайно замечательно. Оно показывает, что гражданский быт античных народов в противоположность тому же быту у народов нового мира—пред-

ворок; наконец, он находит себе полное и блестящее выражение в трудах Тэна.

Тэн твердо держался того убеждения, что «всякое изменение в положении людей ведет к изменению в их психике».

Но литература всякого данного общества и его искусство об'ясняются именно его психикой, потому что «произведения человеческого духа, как и произведения живой природы, об'ясняются только их средой». Стало быть, для того, чтобы понять историю искусства и литературы той или другой страны, надо изучить историю тех изменений, которые произошли в положении ее жителей. Это—несомненная истина. И достаточно прочитать «Philosophie de l'art», «Histoire de la littérature anglaise» или «Voyage en Italie», чтобы найти множество самых ярких и талантливых ее иллюстраций. Но Тэн, подобно г-же Сталь и другим своим предшественникам, все-таки держался идеалистического взгляда на историю, и это помешало ему извлечь из ярко и талантливо иллюстрированной им несомненной истины всю ту пользу, которую может извлечь из нее историк литературы и искусства.

Так как идеалист смотрит на успехи человеческого ума, как на последнюю причину исторического движения, то у Тэна выходило, что психика людей определяется их положением, а положение их определяется их психикой. Отсюда — ряд противоречий и затруднений, из которых Тэн, подобно философам XVIII века, выходил посредством апелляции к человеческой природе, являвшейся у него в виде расы. Какие двери отворял ему этот ключ, хорошо видно из следующего примера. Известно, что возрождение началось в Италии раньше, чем где бы то ни было, и что вообще Италия прежде других стран покончила со средневековым бытом. Чем вызвано было это изме-

---

ставлялся Гизо продуктом «естественного развития человеческого ума», а не результатом истории землевладения и вообще экономических отношений. Тут полная аналогия со взглядом на исключительное развитие греческой литературы. Если прибавить к этому, что в эпоху издания своих Essais sur l'histoire de France Гизо очень горячо и решительно высказывал в своих публицистических записках ту мысль, что Франция «создана классовой борьбой», то не остается ни малейшего сомнения в том, что классовая борьба в недрах новейшего общества раньше бросилась в глаза новейшим историкам, чем та же борьба внутри античных государств. Интересно, что древние историки, напр. Фукидид и Полибий, смотрели на борьбу классов в современном им обществе, как на нечто совершенно естественное и само собой разумеющееся, приблизительно так, как наши крестьяне-общинники смотрят на борьбу между многоземельными и малоземельными членами общины.

нение в положении итальянцев? — Свойствами итальянской расы,—отвечает Тэн [1]). Я предоставляю вам судить, насколько удовлетворительно подобное об'яснение, и перехожу к другому примеру. В Риме, в палаццо Шиара, Тэн видит пейзаж Пуссэна и замечает по его поводу, что итальянцы, в силу особенных свойств своей расы, понимают пейзаж особенным образом, что для них он — та же вилла, только вилла увеличенных размеров, между тем как германская раса любит природу ради нее самой [2]). Но в другом месте тот же Тэн по поводу пейзажей того же Пуссэна говорит: «Чтобы уметь наслаждаться ими, надо любить (классическую) трагедию, классический стих, напыщенность этикета и аристократической или монархической величавости. Такие чувства бесконечно далеки от чувств наших современников» [3]). Почему же, однако, чувства наших современников так непохожи на чувства людей, любивших напыщенный этикет, классическую трагедию и александрийский стих? Потому ли, что, например, французы времен «короля-солнца» были людьми другой расы, чем французы XIX столетия? Странный вопрос! Ведь сам Тэн убежденно и настойчиво повторял нам, что психика людей изменяется вслед за изменением их положения. Мы не забыли этого и повторяем вслед за ним: положение людей нашего времени чрезвычайно далеко от положения людей XVII века, а потому и чувства их очень не похожи на чувства современников Буало и Расина. Остается узнать, отчего изменилось положение, т.-е. почему ancien régime уступил место нынешнему буржуазному порядку и почему биржа управляет ныне в той самой стране, где Людовик XIV мог почти без преувеличения сказать: «государство — это я»? А на это вполне удовлетворительно отвечает экономическая история этой страны.

Вам известно, милостивый государь, что Тэну возражали писатели, державшиеся очень различных точек зрения. Я не знаю, что думаете вы об их возражениях, а я скажу, что никому из критиков Тэна не удалось даже поколебать то положение, к которому сводится почти все истинное в его эстетической теории и которое гласит, что искусство создается психикой людей, а психика людей изменяется вслед за их положением. И точно так же никто из них не угадал коренного противоречия, делавшего невозможным дальнейшее плодотворное развитие взгля-

---

[1]) «Comme en Italie la race est précoce et que la croûte germanique ne l'a recouverte qu'à demi, l'âge moderne s'y développe plus tôt qu'ailleurs» и т. д. Voyage en Italie, Paris 1872, t. I, p. 273.

[2]) Ibid. I, p. 330.

[3]) Ibid. I, p. 331.

дов Тэна, никто из них не заметил того, что, по смыслу его взгляда на историю, психика людей, определяемая их положением, сама оказывается последней причиной этого положения. Почему же никто из них не заметил этого? — Потому что это противоречие насквозь проникало собой их собственные исторические взгляды. Но что такое это противоречие? Из каких элементов состоит оно? Оно состоит из двух элементов, из которых один называется идеалистическим взглядом на историю, а другой — материалистическим взглядом на нее. Когда Тэн говорил, что психика людей изменяется вслед за изменением их положения, он был материалистом, а когда тот же Тэн говорил, что положение людей определяется их психикой, он повторял идеалистический взгляд XVIII века. Едва ли нужно прибавлять, что не этим последним взглядом подсказаны были его наиболее удачные соображения об истории литературы и искусства.

Что же из этого следует? А вот что: избавиться от указанного противоречия, мешавшего плодотворному развитию остроумных и глубоких взглядов французских критиков искусства, мог бы только тот человек, который сказал бы себе: искусство всякого данного народа определяется его психикой; его психика создается его положением, а его положение обусловливается в последнем счете состоянием его производительных сил и его отношениями производства. Но человек, который сказал бы это, тем самым высказал бы материалистический взгляд на историю...

Однако я замечаю, что мне давно уже пора кончать. До следующего письма! Простите, если мне случилось рассердить вас «узкостью» моих воззрений. В следующий раз у меня пойдет речь об искусстве у первобытных народов, и я надеюсь уже там показать, что мои воззрения вовсе не так узки, как это вам казалось и, вероятно, еще кажется.

Письмо второе

Искусство у первобытных народов

Милостивый государь!

Искусство всякого данного народа, по моему мнению, всегда стоит в теснейшей причинной связи с его экономикой. Поэтому, приступая к изучению искусства у первобытных народов, я должен сначала указать главнейшие отличительные черты первобытной экономики.

«Экономическому» материалисту вообще очень естественно,

по образному выражению одного писателя, начинать с «экономической струны». А в данном случае принятие этой «струны» за исходную точку моего исследования подсказывается, кроме того, особенным и очень важным обстоятельством.

Еще очень недавно между социологами и экономистами, знакомыми с этнологией, было распространено твердое убеждение в том, что хозяйство первобытного общества было хозяйством коммунистическим par excellence. «Историк-этнограф, приступая в настоящее время к изучению первобытной культуры, — писал в 1879 г. М. М. Ковалевский, — знает, что об'ектами его исследования являются не отдельные индивидуумы, будто бы вступающие друг с другом в соглашение жить сообща под начальством ими же установленных властей, и не отдельные семьи, искони веков существовавшие и постепенно разросшиеся в родовые союзы, а стадные группы индивидуумов разного пола, группы, в среде которых происходит медленный и самопроизвольный процесс дифференциации, результатом чего является возникновение частных семейств и индивидуальной, на первых порах одной лишь движимой, собственности» [1]).

Первоначально даже пища, этот «важнейший и необходимейший вид движимого имущества», составляет общую собственность членов стадной группы, и раздел добычи между отдельными семьями является лишь у племен, стоящих на сравнительно более высокой ступени развития [2]).

Так же смотрел на первобытный хозяйственный строй и покойный Н. И. Зибер, известная книга которого «Очерки первобытной экономической культуры» посвящена была критической поверке «того предложения... что общинные стороны хозяйства в их различных стадиях представляют универсальные формы экономической деятельности на ранних ступенях развития». На основании обширного фактического материала, обработку которого, правда, нельзя признать строго систематичной, Зибер пришел к тому заключению, что «простая кооперация труда в ловле рыбы, охоте, нападении и защите, уходе за скотом, очистке лесных участков под обработку, орошении, возделывании земли, построении домов и больших орудий, как сети, лодки и т. д., естественно обусловливает собой совместное потребление всего произведенного, а тем самым и общую собственность на недвижи-

[1]) «Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения». Стр. 26—27.

[2]) Там же, стр. 29.

мое и даже движимое имущество, насколько она может быть охраняема от посягательства соседних групп» [1]).

Я мог бы процитировать многих других, и не менее авторитетных, исследователей. Но вы, конечно, и сами знаете их. Поэтому я не буду плодить цитат, а прямо укажу на то, что в настоящее время теория «первобытного коммунизма» начинает подвергаться оспариванию. Так, уже цитированный мною в первом письме Карл Бюхер считает ее несогласной с фактами. По его мнению, народы, которых в самом деле можно назвать первобытными, как нельзя более далеки от коммунизма. Их хозяйство вернее было бы назвать индивидуалистическим, но и такое название неправильно, так как их быту вообще чужды самые существенные признаки «хозяйства».

«Под хозяйством мы всегда разумеем совместную деятельность людей, направленную на приобретение благ,—говорит он в своем очерке «Первобытный хозяйственный строй»,—хозяйство предполагает заботу не об одной лишь настоящей минуте, но и о будущем, бережливое пользование времени и его целесообразное распределение; хозяйство означает труд, оценку вещей, упорядочение их потребления, передачу культурных приобретений из рода в род» [2]). Но в быту низших племен встречаются лишь самые слабые зачатки таких признаков. «Если из жизни бушмена и ведда устранить употребление огня, лука и стрел, то вся его жизнь сведется к индивидуальному исканию пищи. Каждый отдельный бушмен должен прокармливать себя совершенно самостоятельно. Голый и безоружный бродит он, подобно дичи, со своими товарищами в тесных пределах определенного района... Каждый, как мужчина, так и женщина, поедает сырым то, что удается схватить руками или вырыть из земли ногтями,—низших животных, коренья, плоды. Они то собираются в незначительные группы или большие стада, то снова разбредаются, смотря по тому, насколько местность богата растительной пищей или дичью, но такие группы не превращаются в настоящие общества. Они не облегчают существования отдельному лицу. Эта картина, быть может, не особенно понравится современному носителю культуры; однако, собранный эмпирическим путем материал прямо-таки принуждает нас изображать ее именно таким образом. В ней нет ни одной выдуманной черты, мы устранили из жизни низших охотников лишь то, что, согласно

[1]) «Очерки», стр. 5—6 первого изд.

[2]) См. «Четыре очерка из области Народного Хозяйства». Статьи из книги «Происхождение Народного Хозяйства». С.-Петербург, 1898 г., стр. 91.

общепринятому взгляду, является уже признаком культуры: употребление оружия и огня» [1]).

Надо сознаться, что эта картина совсем непохожа на то изображение первобытного коммунистического хозяйства, которое рисовалось в нашем уме под влиянием работ М. М. Ковалевского и Н. И. Зибера.

Я не знаю, которая из двух картин «нравится» вам, милостивый государь. Но это вопрос мало интересный. Дело не в том, что нравится вам, мне или какому-нибудь третьему лицу, а в том, верно ли нарисованное Бюхером изображение, согласно ли оно с действительностью, соответствует ли оно собранному наукой эмпирическому материалу. Эти вопросы важны не только для истории экономического развития; они имеют огромное значение для всякого, кто исследует ту или другую сторону первобытной культуры. В самом деле, искусство недаром называется отражением жизни. Если «дикарь» оказывается таким индивидуалистом, каким его изображает Бюхер, то его искусство непременно должно воспроизвести свойственные ему черты индивидуализма. Притом же искусство является отражением преимущественно общественной жизни; и если вы смотрите на дикаря глазами Бюхера, то вы будете вполне последовательны, заметив мне, что нельзя говорить об искусстве там, где преобладает «индивидуальное искание пищи», и где между людьми нет почти никакой совместной деятельности.

Ко всему этому надо прибавить еще и вот что: Бюхер несомненно принадлежит к числу тех мыслящих ученых, число которых, к сожалению, совсем не так велико, как это было бы желательно, и потому его взгляды заслуживают серьезного внимания даже в том случае, если он ошибается.

Рассмотрим же поближе написанную им картину дикого быта.

Бюхер писал ее, основываясь на данных, относящихся к быту так называемых низших охотничьих племен и устранив из этих данных лишь признаки культуры: употребление оружия и огня. Этим он сам указал нам тот путь, которым мы должны итти в разборе его картины. Именно, мы должны сначала проверить употребленный им в дело эмпирический материал, т.-е. посмотреть, как на самом деле живут низшие охотничьи племена, а затем выбрать наиболее вероятное предположение относительно того, как они жили в то отдаленное время,

[1]) Там же, стр. 91—92.

когда им еще неизвестно было употребление огня и оружия. Сначала—факты, потом—гипотеза.

Бюхер ссылается на бушменов и на цейлонских веддов. Спрашивается, можно ли сказать, что быт этих племен, несомненно принадлежащих к самым низшим охотничьим племенам, лишен всех признаков хозяйства и что индивидуум вполне представлен у них своим собственным силам. Я утверждаю, что нельзя.

Возьмем сначала бушменов. Известно, что они нередко собираются партиями в 200—300 человек для совместной охоты. Такая охота, являясь самым несомненным общением людей для производительных целей, «предполагает» в то же время и труд, и целесообразное распределение времени, так как в этих случаях бушменам приходится строить изгороди, тянущиеся иногда на несколько миль, копать глубокие рвы, уставлять их дно заостренными бревнами и т. п. [1]). Само собою разумеется, что все это делается не только для удовлетворения потребностей данного времени, но и в интересах будущего.

«Некоторые отрицают у них существование всякого экономического смысла, — говорит Теофиль Ган, — и когда о них заходит речь в книгах, то один автор списывает ошибки другого. Конечно, бушмены не понимают политической экономии и государственного хозяйства, но это не мешает им думать о черном дне» [2]).

И действительно из мяса убитых ими животных они делают запасы и прячут их в пещерах или оставляют в хорошо укрытых ущельях под надзором стариков, уже неспособных принимать непосредственное участие в охоте [3]). Заготовляются в запас также луковицы некоторых растений. Эти луковицы, собираемые в громадном количестве, сохраняются бушменами в птичьих гнездах [4]). Наконец, известны делаемые бушменами запасы саранчи, для ловли которой они тоже роют глубокие и длинные рвы [5]).

Это показывает, как сильно ошибается Бюхер, утверждающий вместе с Липпертом, что у низших охотничьих племен никто не думает о собирании запасов [6]).

---

[1]) Ср. Die Buschmänner. Ein Beitrag zur südafrikanischen Völkerkunde von Theophil Hahn. Globus, 1870, № 7, S. 105.

[2]) Ibid, № 8, S. 120.

[3]) Там же, № 8, стр. 120 и 130.

[4]) Там же, № 8, стр. 130.

[5]) Г. Лихтенштейн. Reise im südlichen Afrika in den Jahren 1803, 1804, 1805 und 1806, Zweiter Teil, S. 74.

[6]) «Четыре очерка», стр. 75, примечание.

По окончании совместной охоты большие охотничьи партии бушменов разбиваются, правда, на мелкие группы. Но, во-первых, иное дело быть членом мелкой группы, а иное дело быть предоставленным своим собственным силам. Во-вторых, даже расходясь в разные стороны, бушмены не разрывают взаимной связи. Бечуаны говорили Лихтенштейну, что бушмены постоянно подают друг другу сигналы посредством огней и, благодаря этому, знают все, что делается кругом на очень большом пространстве, гораздо лучше, чем все другие соседние им племена, в культурном отношении гораздо выше их стоящие [1]). Я думаю, что подобные обычаи не могли бы возникнуть у бушменов, если бы индивидуумы были предоставлены у них своим собственным силам и если бы в их среде преобладало «индивидуальное искание пищи».

Перехожу к веддам. Эти охотники (я говорю о совершенно диких, так называемых англичанами rock veddahs) живут, подобно бушменам, небольшими кровными союзами, общими силами которых и совершается у них «искание пищи». Правда, немецкие исследователи Пауль и Фриц Сарразены, авторы новейшего и во многих отношениях полнейшего сочинения о веддах [2]), выставляют их порядочными индивидуалистами. Они говорят, что в то время, когда первобытные общественные отношения веддов еще не были разрушены влиянием соседних народов, стоящих на более высокой ступени культурного развития, вся их охотничья территория была поделена между отдельными семьями.

Но это совершенно ошибочное мнение. Те свидетельства, на основании которых Сарразены строят свою догадку о первобытном общественном строе веддов, говорят совсем не то, что видят в них эти исследователи. Так, Сарразены приводят свидетельство некоего фан-Гунса, бывшего в семнадцатом веке губернатором Цейлона. Но из рассказа фан-Гунса видно только то, что населенная веддами территория была поделена на отдельные участки, а вовсе не то, что эти участки принадлежали отдельным семьям. Другой писатель семнадцатого века, Нокс (Knox), говорит, что у веддов в лесах «есть границы, отделяющие их друг от друга», и что «партии не должны переступать эти границы во время охоты и собирания плодов».

---

[1]) Op. c. Том II, стр. 472. Известно, что огнеземельцы также сообщаются между собою с помощью огней, см. Darwin, Journal of researches, etc. London 1839, p. 238.

[2]) Sarrasin. Die Weddahs von Ceylon und die sie umgebenden Völkerschaften. Wiesbaden, 1892—1893.

Тут речь идет о партиях, а не об отдельных семьях, и потому мы должны предположить, что Нокс имел в виду границы участков, принадлежащих более или менее крупным кровным союзам, а не отдельным семьям. Далее Сарразены ссылаются на англичанина Тиннента. Но что же именно говорит Тиннент? Он говорит, что территория веддов поделена между кланами (clans of families associated by relationship) [1]).

Клан и отдельная семья—не одно и то же. Конечно, кланы веддов не велики: Тиннент прямо называет их маленькими—small clans. Да оно и понятно. Кровные союзы не могут быть велики на той низкой ступени развития производительных сил, на которой стоят ведды. Но дело не в этом. Нам важно здесь знать не величину клана веддов, а ту роль, которую он играет в существовании отдельных индивидуумов этого племени. Можно ли сказать, что эта роль равна нулю, что клан не облегчает существования отдельных лиц? Совсем нет! Известно, что кровные союзы веддов бродят под начальством своих глав. Известно также, что на ночлеге дети и подростки ложатся около вожака, а взрослые члены клана располагаются вокруг них, составляя таким образом живую цепь, готовую защищать их от неприятельских нападений [2]). Этим обычаем, несомненно, очень облегчается существование как отдельного лица, так и целого племени. Не менее облегчается оно и другими проявлениями солидарности. Так, например, вдовы продолжают у них получать свою часть во всем, что попадет в руки клана [3]).

Если бы у них не было никакого общественного союза и если бы у них господствовало «индивидуальное искание пищи», то женщин, лишившихся поддержки своих мужей, ожидала бы, конечно, совершенно иная участь.

Чтобы покончить с веддами, прибавлю еще, что они, подобно бушменам, делают запасы мяса и других продуктов охоты как для собственного потребления, так и для меновой торговли с соседними племенами [4]). Капитан Рибейро утверждал даже, что ведды совсем не едят свежего мяса, а нарезывают его кусками и хранят в дуплах деревьев, притрогиваясь к своему запасу лишь по истечении

---

[1]) Ceylon, an account of the Island etc., London 1880, vol. II, p. 440.

[2]) Тиннент. Op. c. II, 441.

[3]) Тиннент, ibid., II, 445. Известно, что у веддов господствует единобрачие.

[4]) Тиннент, ibid., II, p. 440.

года [1]). Это, вероятно, преувеличение, но во всяком случае я еще раз прошу вас, милостивый государь, заметить, что ведды, так же как и бушмены, решительно опровергают своим примером то мнение Бюхера, что дикари не собирают запасов. А ведь приготовление запасов есть, по Бюхеру, один из несомненнейших признаков хозяйства.

Жители Андаманских островов, минкопы [2]) по своему культурному развитию немногим превышают веддов, но и они живут кланами и часто предпринимают общественные охоты. Все, что удалось добыть холостой молодежи, составляет *общую собственность* и распределяется согласно указаниям главы клана. Лица, не принимавшие участия в охоте, все-таки получают свою часть добычи, так как предполагается, что пойти на охоту им помешала какая-нибудь работа, предпринятая в интересах всей общины. Возвратившись в лагерь, охотники садятся вокруг огня, и тогда начинаются пирование, пляски и песни. В пиру принимают участие и такие неудачники, которые редко убивают что-нибудь на охоте, и даже просто лентяи, предпочитающие проводить свое время в праздности [3]). Похоже ли все это на «индивидуальное искание пищи» и можно ли ввиду всего этого сказать, что у минкопов кровные союзы не облегчают существования отдельным лицам? Нет! Приходится, наоборот, сказать, что относящийся к быту минкопов эмпирический материал совсем не подходит к известной нам «картине» Бюхера.

Для характеристики быта низших охотничьих племен Бюхер заимствует у Шаденберга описание образа жизни негритосов Филиппинских островов. Но кто внимательно прочтет статью Шаденберга [4]), тот убедится, что и негритосы борются за существование *не в одиночку, а соединенными силами кровного союза*. Один испанский священник, свидетельство которого приводит Шаденберг, говорит, что у негритосов «отец, мать и дети вооружены каждый своими стрелами и вместе ходят на охоту». На этом основании можно было бы подумать, что они живут, если не в одиночку, то небольшими семьями. Но и это неверно. «Семья» негритосов есть кровный союз, охва-

[1]) Histoire de l'isle de Ceylon, écrite par le capitaine J. Ribeiro et presentée au roi de Portugal en 1685, trad. par M-r l'abbé Legrand, Amsterdam MDCCXIX, p. 179.

[2]) В лондонском Nature появилась однажды заметка, в которой утверждается, что название «минкопы», придаваемое иногда андаманцам, не имеет никакого основания и не употребляется ни туземцами, ни их соседями.

[3]) C. H. Man, On the Aboriginal inhabitants of the Andaman Islands, Journal of the Anthropological Institute of Great-Britain and Irland, vol. XII, p. 363.

[4]) Ueber die Negritos der Philippinen in Zeitschrift für Ethnologie, B. XII.

тывающий от 20 до 80 человек [1]). Члены такого союза бродят вместе под руководством начальника, который выбирает места для стоянок, назначает время выступления в поход и т. д. Днем старики, больные и дети сидят вокруг большого костра, между тем как здоровые и взрослые члены клана охотятся в лесу. Ночью все они спят вповалку вокруг того же огня [2]).

Нередко, впрочем, на охоту отправляются и дети, а также—на что следует обратить большое внимание — и женщины. В таких случаях они идут все вместе, «подобно стаду оранг-утангов, предпринимающему хищнический набег» [3]). Здесь я опять вовсе не вижу «индивидуального искания пищи».

На той же ступени развития стоят пигмеи центральной Африки, сравнительно очень недавно сделавшиеся предметом сколько-нибудь достоверных наблюдений. Весь относящийся к ним «эмпирический материал», собранный новейшими исследователями, решительно опровергает теорию «индивидуального искания пищи». Они сообща охотятся на диких животных и сообща грабят поля соседних с ними земледельцев. «Между тем, как мужчины составляют авангард и в случае нужды вступают в борьбу с собственниками опустошаемых полей, женщины хватают добычу, делают из нее вязанки и снопы и уносят ее прочь» [4]). Тут не индивидуализм, а кооперация и даже разделение труда.

Я не буду распространяться ни о бразильских ботокудах, ни о туземцах Австралии, потому что я вынужден был бы, говоря о них, повторять то, что уже сказано о многих других низших охотниках [5]). Полезнее будет бросить взгляд на жизнь тех первобытных народов,

[1]) По словам Шаденберга—от 20 до 30, по словам де-ля-Жироньера—от 60 до 80. (См. George Windsor Earle, The native races of the Indian Archipelago, London, 1853, p. 133.)

[2]) Earle, Op. cit. p. 131.

[3]) Earle, ibid, p. 134.

[4]) Caetano Casati, Dix années en Equatoria. Paris, 1892, p. 116.

[5]) Об австралийцах замечу одно: между тем как с точки зрения Бюхера, их общественные отношения едва ли заслуживают названия общественного союза, непредубежденные исследователи говорят совсем другое; например: «An Australian tribe is an organized society, governed by strict customary laws, which are administered by the headmen or rulers of the various sections of the community, who exercise their autority after consultation among themselves» etc. The Kamilaroi class system of the Australian Aborigenes, by R. H. Mathews in Proceedings and Transactions of the Queensland Branch of Royal Geographical Society of Australasia, vol. X. Brisbone 1895.

которые достигли уже более высокой ступени развития производительных сил. Таких народов много в Америке.

Краснокожие Северной Америки живут родами, и исключение из рода является у них страшным наказанием, налагаемым лишь за самые тяжелые преступления [1]). Уже одно это ясно показывает, до какой степени чужды они индивидуализма, составляющего, по мнению Бюхера, отличительную черту первобытных племен. Род является у них и землевладельцем, и законодателем, и мстителем за нарушенные права индивидуума, и, во многих случаях, его наследником. Вся сила, вся жизнеспособность рода зависит от числа членов его, и потому гибель каждого отдельного члена является тяжелой утратой для всех остальных. Род стремится пополнить такие утраты принятием в свою среду новых членов. Усыновление очень распространено между краснокожими Северной Америки [2]),оно служит показателем того важного значения, какое имеет у них борьба за жизнь общими силами данной группы, между тем как Бюхер, введенный в заблуждение своим предвзятым взглядом, видит в нем лишь доказательство слабого развития родительских чувств у первобытных народов [3]).

Важное значение для них такой борьбы за жизнь общими силами доказывается также большим распространением в их среде общественной охоты и рыбной ловли [4]). Но повидимому еще больше распространены такие ловли и охоты у индейцев Южной Америки. Для примера укажу на бразильских бороро, существование которых поддерживалось, по словам фон-ден-Штейнена, лишь постоянным общением мужской половины племени, предпринимавшей часто весьма продолжитель-

---

[1]) Об исключении из рода см. у Поуэлля: Wyandot government in First annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institution, p.p. 67-68.

[2]) Ср. Lafitau, Les Moeurs des sauvages américains. t. 2, p. 163; ср. также Поуэлль, l. c. p. 68. Об усыновлении у эскимосов, см. Franz Boas. The Central Eskimo in Sixth Report of the Bureau of Ethnology, p. 580.

[3]) М. М. Ковалевский, указав на слабое развитие института усыновления у сванетов, замечает, что это об'ясняется крепостью их родового строя. (Закон и обычай на Кавказе, том II, стр. 4—5.) Но у краснокожих Сев. Америки и у эскимосов несомненная крепость родового союза не мешает сильному развитию усыновления. (Об эскимосах см. John Mordoch: Ethnological Results of the Point Barrom-Expedition in Ninth annual Report of the Bureau of Ethnology, p. 417.) Отсюда следует, что если сванеты редко практикуют усыновление, то объяснения этого надо искать в чем-нибудь другом, а отнюдь не в крепости рода.

[4]) Ср. описание общественной охоты на бизонов у О. Ж. Кэтлина, Letters and Notes on the Manners Customs and Condition of the North American Indians, London 1842, t, I. стр. 199 и след.

ные совместные охоты [1]). И очень ошибся бы тот, кто сказал бы, что свое чрезвычайно важное значение в жизни американских индейцев общественные охоты приобрели только после того, как эти индейцы уже покинули низшую ступень охотничьего быта. Одним из важнейших культурных приобретений, сделанных туземцами Нового Света, надо признать, конечно, земледелие, которым с большим или меньшим усердием и постоянством занимались очень многие из их племен. Но земледелие могло лишь ослабить значение в их жизни охоты вообще, а следовательно, в частности и охоты соединенными силами многих членов племени. Поэтому общественные охоты индейцев надо рассматривать как естественное и очень характерное создание именно охотничьего быта.

Но и земледелие не сузило доли кооперации в жизни первобытных племен Америки. Далеко нет! Если с возникновением земледелия общественные охоты до некоторой степени утратили свою важность, то обработка полей создала новую и очень широкую область для кооперации: у американских индейцев поля обрабатываются (или, по крайней мере, обрабатывались) общими силами женщин, на долю которых падает земледельческий труд. Указания на это встречаются еще у Лафито [2]). Современная же американская этнология не оставляет на этот счет ни малейшего сомнения: сошлюсь хотя бы на выше цитированную мною работу Поуэлля — «The Wyandot government». Обработка полей у них общественная, — говорит Поуэлль, — т.-е. все способные к труду женщины принимают участие в обработке каждого отдельного семейного участка» [3]). Я мог бы привести множество примеров, указывающих на важное значение общественного труда в жизни первобытных народов других частей света, но недостаток места заставляет меня ограничиться ссылкой на общественные рыбные ловли у новозеландцев.

Соединенными силами всего кровного союза новозеландцы приготовляли сети длиною в несколько тысяч футов и пользова-

[1]) Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, Berlin 1894, S. 481: «Der Lebensunterhalt konnte nur erhalten werden durch die geschlossene Gemeinsamkeit der Mehrheit der Männer, die vielfach lange Zeit miteinander auf Jagd abwesend sein musste, was für den Einzelnen undurchfürbar gewesen wäre.

[2]) Moeurs des sauvages. II, 77. Ср. Гекевельдера—Histoire des Indiens, etc., p. 238.

[3]) Почти излишне прибавлять, что участки не составляют собственности отдельных семей, а только находятся в их пользовании и отводятся им родовым советом, который, замечу мимоходом, состоит из женщин. Powell, ibid, p. 65.

лись ими в интересах всех членов рода. «Эта система взаимной помощи,—говорит Полляк,—основывалась, повидимому, на всем их первобытном общественном строе и существовала от сотворения мира (from the creation) вплоть до наших дней» [1]). Сказанного достаточно, я думаю, для критической оценки нарисованной Бюхером картины дикого быта. Факты с достаточной убедительностью показывают, что у дикарей преобладает не индивидуальное искание пищи, о котором говорит Бюхер, а та борьба за жизнь соединенными силами всего,—более или менее обширного,—кровного союза, о которой говорили писатели, стоявшие на точке зрения Н. И. Зибера или М. М. Ковалевского. Этот вывод очень и очень пригодится нам в нашем исследовании об искусстве. Нам надо твердо его запомнить.

А теперь пойдем дальше. Образом жизни людей естественно и неизбежно определяется весь склад их характера. Если бы у дикарей господствовало «индивидуальное искание пищи», то они, конечно, должны были бы сделаться совершеннейшими индивидуалистами и эгоистами, представляя собою как бы воплощение известного идеала Макса Штирнера. Такими их и считает Бюхер. «Поддержание существования, руководящее животными,—говорит он,—является также господствующим инстиктивным стремлением дикаря. Действие этого инстинкта в пространственном отношении ограничивается отдельными индивидуумами, а в отношении времени—моментом, в который ощущается потребность. Другими словами, дикарь думает л и ш ь о с е б е, и он думает л и ш ь о н а с т о я щ е м» [2]).

Я и здесь не стану спрашивать вас, нравится ли вам такая картина, а спрошу, не противоречат ли ей факты. По-моему — совершенно противоречат.

Во-первых, мы уже знаем, что делание запасов известно даже самым низшим охотничьим племенам. Это доказывает, что и они не совсем чужды забот о будущем. Да если бы они и не делали запасов, то отсюда еще не следовало бы, что они думают только о настоящем. Почему дикарь сохраняет свое оружие даже после окончания удачной охоты? Потому, что он думает о будущих охотах и о будущих столкновениях с неприятелем. А мешки, которые таскают на своих спинах женщины диких племен во время беспрестанных переходов с места на место! Достаточно хоть бы самым поверхостным образом ознакомиться

---

[1]) Manners and Customs of the New-Zealanders, vol. II, p. 107.

[2]) «Четыре очерка», стр. 79.

с содержанием этих мешков, чтобы составить себе довольно высокое мнение о хозяйственной предусмотрительности дикаря. Чего только нет в них! Вы найдете и плоские камни там для растирания с'едобных кореньев, и куски кварца для резания, и наконечники для копья, и запасные каменные топоры, и шнурки, сделанные из сухожилий кенгуру, и шерсть опоссума, и разных цветов глину, и древесную кору, и куски жиру, и собранные в дороге плоды и корни [1]). Это целое хозяйство! Если бы дикарь не думал о завтрашнем дне, то зачем бы заставлял он свою жену таскать все эти вещи? Конечно, с европейской точки зрения, хозяйство австралийской женщины представляется очень жалким. Но все относительно, как в истории вообще, так и в истории экономики в частности.

Впрочем, меня больше интересует здесь психологическая сторона вопроса.

Так как индивидуальное искание пищи далеко не является господствующим в первобытном обществе, то и неудивительно, что дикарь совсем не такой индивидуалист и эгоист, каким он представляется Бюхеру. Это прекрасно видно из самых недвумысленных свидетельств самых достоверных наблюдателей. Вот несколько ярких примеров.

«В том, что касается пищи,—говорит Эренрейх о ботокудах,—у них господствует строжайший коммунизм. Добыча делится между всеми членами орды, равно как и получаемые ими подарки, хотя бы при этом каждому отдельному члену пришлось получить самую незначительную часть» [2]). То же мы видим у эскимосов, у которых, по словам Ключака, запасы пищи и прочая движимость составляет как бы общую собственность. «До тех пор, пока в лагере находится хоть один кусок мяса, он принадлежит всем, и при его дележе принимаются в соображение все, а особенно больные и бездетные вдовы» [3]). Это свидетельство Ключака вполне согласно с более ранним свидетельством другого знатока эскимосов, Кранца, который тоже характеризует быт эскимосов, как очень близкий к коммунизму. Охотник, возвращающийся домой с хорошей добычей, непременно поделится с другими, и прежде всего с неимущими вдовами [4]). Обыкновенно каждый эскимос хорошо знает свою генеа-

[1]) Ср. Ratzel. Völkerkunde, I Band, S. 320—321.

[2]) Ueber die Botocudos der brasilischen Provinzen Espiri'u Santo und Monos Geraes. Zeitschrift für Ethnologie. Band XIX, S. 31.

[3]) Als Eskimo unter den Eskimos von H. Klutschak. Wien Pest, Leipzig 1881 S. 233.

[4]) Kranz, His'orie von Grönland. 1770. B. I. S. 222.

логию, и это знание приносит большую пользу беднякам «потому, что никто не стыдится своих бедных родственников, и достаточно кому-нибудь доказать свое хотя бы очень отдаленное родство с тем или другим богачем, чтобы уже не иметь недостатка в пище» [1]).

На ту же самую черту характера эскимосов указывают и новейшие американские этнологи, например, Боас [2]).

Австралийцы, которых прежние исследователи изображали большими индивидуалистами, при ближайшем знакомстве с ними являются в совершенно другом свете. Летурно говорит, что у них — в пределах кровного союза—все принадлежит всем [3]). Это положение можно признать, конечно, лишь cum grano salis, потому, что у австралийцев существуют уже некоторые несомненные зачатки частной собственности. Но от зачатков частной собственности еще очень далеко до того индивидуализма, о котором говорит Бюхер.

И тот же Летурно подробно описывает, со слов Файзона и Гоуитта, правила, господствующие у некоторых австралийских племен при разделе добычи [4]).

Эти правила, теснейшим образом связанные с системой родства, одним своим существованием убедительно доказывают, что добыча отдельных членов австралийского кровного союза не составляет их частной собственности. А добыча непременно сделалась бы неограниченной частной собственностью отдельных членов, если бы австралийцы были индивидуалистами, исключительно занятыми «индивидуальным исканием пищи».

Общественные инстинкты низших охотников ведут иногда к довольно неожиданным для европейца последствиям. Так, когда бушмену удается украсть одну или несколько голов скота у какого-нибудь фермера или скотовода, то все остальные бушмены считают себя в праве принять участие в пиршестве, обыкновенно сопровождающем удалые подвиги этого рода [5]).

Первобытные коммунистические инстинкты довольно долго сохраняются и на более высоких ступенях культурного развития. Современ-

---

[1]) Ibid., B. I, S. 291.

[2]) Franz Boas. The central Eskimo. Sixth annual Report of the Bureau of Ethnology, p. 564 и 582.

[3]) L'Evolution de la propriété. Paris 1889, p. 36 и 49.

[4]) Ibid., стр. 41—46.

[5]) Lichtenstein. Reisen, II, 338.

ные американские этнологи изображают краснокожих настоящими коммунистами. Уже цитированный мною Поуэлль, директор северо-американского этнологического бюро, категорически говорит, что у краснокожих вся собственность (all property) принадлежала роду или клану (gens or clan), и важнейший род ее, пища—ни в каком случае (by no means) не поступала в исключительное распоряжение отдельных лиц или семейств. Мясо убитых на охоте животных в различных племенах распределялось на основании различных правил, но на практике все эти различные правила одинаково приводят к разделу добычи поровну.

«Голодающему индейцу достаточно попросить, чтобы получить просимое, как бы ни был мал запас (у дающего) и как бы ни были плохи надежды на будущее» [1]). И заметьте, милостивый государь, что это право просящего на получение просимого не ограничивается здесь пределами одного кровного союза или одного племени. «То, что первоначально было правом, основанным на родстве, приняло впоследствии более широкие размеры и перешло в совершенно неограниченное гостеприимство» [2]). От Дорсея мы знаем, что когда у индейцев племени Омаго было много хлеба, между тем как у племени Понка или у племени Пауни ощущался в нем недостаток, то первые делили свои запасы со вторыми, и то же самое делали Пауни и Понка, когда нехватало хлеба у Омаго [3]). На похвальное обыкновение этого рода указывал еще старый Лафито, справедливо замечавший при этом, что «европейцы так не поступают» [4]).

Что касается индейцев Южной Америки, то достаточно указать на Марциуса и на фон-ден-Штейнена. По словам первого, у бразильских индейцев предметы, произведенные соединенным трудом многих членов общины, оставались в общей собственности этих членов, а по словам второго—хорошо изученные им бразильские бакаири жили как одна семья, постоянно делясь друг с другом добычей, приобретенной

---

[1]) Indian Linguistic Families, Seventh Annual Report of the Bureau of Ethnology. p. 34. Прибавлю здесь, что, по замечанию Матильды Стевенсон, у американских индейцев сильный не имеет, при распределении добычи, никаких преимуществ сравнительно со слабым. (The Sioux by Matilda Coxe Stevenson, Seventh Annual Report, p. 12.)

[2]) Powell. Op. cit., p. 34.

[3]) Omaha Sociology, by Owen Dorsey. Third annual Report of the Bureau of Ethnology, p. 274.

[4]) Lafitau, Moeurs des sauvages. T. II. p. 91.

охотой или рыбной ловлей [1]). У бороро охотник, убивший ягуара, созывает других охотников и с'едает с ними мясо убитого зверя, а шкуру и зубы его отдает тому или той, кто находится в ближайшей родственной связи с последним из умерших членов общины [2]).

У кафров в Южной Африке охотник не имеет права распоряжаться по своему произволу своей добычей, а обязан поделиться ею с другими [3]). Когда кто-нибудь из них режет быка, то к нему собираются в гости все соседи и сидят до тех пор, пока не с'едят всего мяса. Даже «король» подчиняется этому обычаю и терпеливо угощает своих подданных [4]). Европейцы так не поступают, — скажу я словами Лафито!

Мы уже знаем со слов Эренрейха, что когда ботокуд получает какой-нибудь подарок, он делит его между всеми членами своего рода. То же говорит Дарвин об огнеземельцах [5]) и Лихтенштейн о первобытных народах Южной Африки. По словам этого последнего, человек, не разделивший полученного им подарка с другими, подвергается тем самым обидным насмешкам [6]). Когда Сарразены давали кому-нибудь из веддов серебряную монету, он брал свой топор и делал вид, что хочет разрубить ее на части, а после этого выразительного жеста просил дать ему других монет для того, чтобы он мог оделить ими других [7]). Король бечуанов Мулигаванг просил одного из спутников Лихтенштейна делать ему подарки тайно, потому что иначе его темнокожее величество принуждено было делиться со своими подданными [8]). Норденшельд рассказывает, что когда, во время его визита к чукчам, кто-нибудь из малолетних членов этого племени получал кусок сахару, это лакомство немедленно начинало переходить из одного рта в другой [9]).

Довольно. Бюхер делает большую ошибку, говоря, что дикарь думает лишь о себе. Имеющийся в распоряжении современного этнолога

---

[1]) Von-den-Steinen. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. S. 67 — 68. Marzius, Von dem Rechtzustande unter den Ureinwohnern-Brasiliens. S. 35.

[2]) Von-den-Steinen, ibid., S. 491.

[3]) H. Lichtenstein, Reisen, I, 444.

[4]) Ibid. I, S. 450.

[5]) Journal of Researches etc., p. 242.

[6]) Reisen. I. S. 450.

[7]) Die Weddas von Ceylon. S. 560.

[8]) Лихтенштейн, ibid. II, 479—480.

[9]) Die Umsegelung Asiens und der Vega. Leipzig 1832. II Band., S. 139.

эмпирический материал не оставляет на этот счет ни малейшего сомнения. Поэтому мы можем теперь от фактов перейти к гипотезе и спросить себя, как должны мы представлять себе взаимные отношения наших диких предков в то чрезвычайно далекое от нас время, когда им еще неизвестно было употребление огня и оружия? Имеем ли мы какое-нибудь основание думать, что это время было господством индивидуализма, и что существование отдельных особей нимало не облегчалось тогда общественной солидарностью?

Мне кажется, что думать так мы не имеем ни малейшего основания. Все, что мне известно о нравах обезьян Старого Света, заставляет меня думать, что наши предки были общественными животными уже тогда, когда они были еще только «подобны» человеку. Эспинас говорит: «Стада обезьян отличаются от стад других животных, во-первых, взаимной помощью индивидуумов или солидарностью своих членов, во-вторых—субординацией или повиновением всех, даже самцов, вождю, заботящемуся об общем благосостоянии» [1]). Как видите, это уже общественный союз в полном смысле слова.

Правда, большие человекоподобные обезьяны не очень склонны, повидимому, к общественной жизни. Но и их нельзя назвать совершенными индивидуалистами. Некоторые из них часто собираются вместе и поют хором, ударяя по дуплистым деревьям. Дю-Шалью встречал горилл группами от 8 до 10 особей; гиббонов видели стадами во сто и даже в полтораста голов. Если оранг-утанги живут отдельными небольшими семьями, то мы должны принять в соображение исключительные условия существования этих животных. Человекоподобные обезьяны оказываются теперь не в состоянии продолжать борьбу за существование. Они вырождаются, становятся очень малочисленны и потому, — как очень хорошо заметил Топинар, — их нынешний образ жизни не может дать нам ни малейшего понятия о том, как они жили прежде [2]).

Во всяком случае, Дарвин был убежден, что наши человекоподобные предки жили обществами [3]), и я не знаю ни одного довода, который мог бы заставить нас признать это убеждение ошибочным. А если наши человекоподобные предки жили обществами, то спрашивается, когда же, в какой момент дальнейшего зоологического развития, и почему

[1]) Les sociétés animales, deuxieme édition. Paris 1878, p. 502.
[2]) L'Anthropologie et la science sociale. Paris 1900, p.p. 122—123.
[3]) The Descent of man. 1883, p. 502.

их общественные инстинкты должны были уступить место индивидуализму, будто бы свойственному первобытному человеку? Я не знаю. Не знает и Бюхер. По крайней мере он ничего ровно не сообщает нам об этом.

Мы видим, стало быть, что его взгляд так же мало подтверждается гипотетическими соображениями, как и фактическим материалом.

Письмо третье

Каким образом из индивидуального искания пищи развилось хозяйство? Об этом, по мнению Бюхера, мы не можем в настоящее время составить себе почти никакого понятия; я думаю, что мы составим себе такое понятие, если примем в соображение, что искание пищи было первоначально общественным, а не индивидуальным. Люди первоначально «искали» пищу так же, как «ищут» ее общественные животные: соединенные силы более или менее обширных групп направлялись первоначально на завладение готовыми дарами природы. Цитированный мною в прошлом письме выше Эрль справедливо замечает, со слов де-ля Жироньера, что когда негритосы идут на охоту целыми кланами, они напоминают стадо оранг-утангов, предпринимающих хищнический набег. Подобный же набег напоминают и вышеописанные опустошения полей, совершаемые соединенными силами пигмеев племени Акка. Если под хозяйством следует понимать совместную деятельность людей, направленную на приобретение благ, то подобные набеги необходимо признать одним из самых первых видов хозяйственной деятельности.

Первоначальным видом приобретения благ является собирание готовых даров природы[1]). Это собирание само, конечно, может быть подразделено на некоторые разновидности, к числу которых относятся рыбная ловля и охота. За собиранием следует производство, иногда — как это мы видим, например, в истории первоначального земледелия—связанного с ним рядом почти незаметных пере-

[1]) «Das Sammelvolk und nicht das Jägervolk müsste danach an dem unteren Ende einer wirtschaftlichen Stufenleiter der Menschheit stehen»,—справедливо замечает Панков в Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXX, № 3, S. 162. Так же смотрят и Сарразены, по мнению которых охота является важным средством добывания пищи лишь на сравнительно более высокой ступени развития. Die Weddas, S. 401.

ходов. Земледелие — даже самое первобытное — имеет, конечно, уже все признаки хозяйственной деятельности [1]).

А так как первоначально обработка полей очень часто совершается общими силами кровного союза, то вот вам наглядный пример того, каким образом общественные инстинкты, полученные первобытным человеком в наследство от своих антропоморфных предков, могли найти себе широкое применение в его хозяйственной деятельности. Дальнейшая судьба этих инстинктов определялась теми — постоянно изменяющимися — взаимными отношениями, в которые становились люди в этой деятельности, или, как выражается Маркс, в процессе производства своей жизни. Все это как нельзя более естественно, и я не понимаю, в чем заключается непонятная сторона этого естественного хода развития.

Впрочем, погодите.

По Бюхеру, затруднение в следующем. «Довольно естественно было бы предположить,— говорит он, — что этот переворот (переход к хозяйству от индивидуального искания пищи) начинается тогда, когда на место простого присвоения даров природы для немедленного потребления их становится производство, направленное на более отдаленную цель, и место инстинктивной деятельности органов занимает труд, как применение физической силы с сознательной целью. Но, установив такое чисто теоретическое положение, мы выиграли бы еще немного. Труд, каким он является у первобытных народов, представляет из себя явление довольно туманное. Чем ближе мы подходим к тому пункту, от которого начинается его развитие, тем более он приближается и по форме, и по содержанию к игре» [2]).

Итак, препятствие к пониманию перехода от простого искания пищи к хозяйственной деятельности заключается в том, что не легко провести границу между трудом и игрою.

Решение вопроса об отношении труда к игре, — или, если хотите, игры к труду, — в высшей степени важно для выяснения генезиса искусства. Поэтому я приглашаю вас, милостивый государь, внимательно выслушать и старательно взве-

---

[1]) Задатки хозяйственной деятельности можно видеть также в некоторых обычаях австралийцев, лишний раз свидетельствующих о том, что они думают также и о будущем. У них запрещено вырывать с корнем растения, плоды которых употребляются ими в пищу, а также разорять гнезда птиц, яйца которых они едят» и т. д. Ratzel, Anthropo-Geographie, I, 348.

[2]) «Четыре очерка», стр. 92—93.

сить все, что говорит об этом Бюхер. Пусть сам он излагает свой взгляд.

«Человек, выходя за пределы простого искания пищи, вероятно, побуждается к этому инстинктами, подобными тем, которые наблюдаются у высших животных, в особенности же инстинктом подражания и инстинктивной склонностью ко всяким опытам. Приручение домашних животных начинается, например, не с полезных животных, а с тех, которые человек содержит лишь для своего удовольствия. Развитие обрабатывающей промышленности, повидимому, всюду начинается с раскрашивания тела, татуировки, прокалывания или иного обезображивания отдельных частей тела, вслед затем мало-по-малу развивается изготовление украшений, масок, рисунков на коре, иероглифов и т. п. занятий... Таким образом, технические сноровки вырабатываются при играх и лишь постепенно получают полезное применение. А поэтому принятую прежде последовательность ступеней развития надо заменить прямо противоположной: игра старше труда, а искусство старше производства полезных предметов» [1]).

Вы слышите: игра старше труда, а искусство старше производства полезных предметов.

Теперь вам понятно, почему я просил вас внимательно отнестись к словам Бюхера: они имеют самое близкое отношение к защищаемой мною исторической теории. Если игра действительно старше труда и если искусство действительно старше производства полезных предметов, то материалистическое об'яснение истории, по крайней мере в том виде, какой придан ему автором «Капитала», не выдерживает критики фактов, и все мое рассуждение должно быть поставлено на голову: мне нужно рассуждать о зависимости экономики от искусства, а не о зависимости искусства от экономики. Но прав ли Бюхер?

Проверим сначала сказанное им об игре. Об искусстве речь пойдет у нас ниже.

По Спенсеру, главным отличительным признаком игры является то обстоятельство, что она непосредственно не помогает процессам, необходимым для поддержания жизни. Деятельность играющего не преследует определенной утилитарной цели. Правда, упражнение органов, приводимых в движение игрою, полезно как для играющего индивидуума, так, в последнем счете, и для всего рода. Но упражнение не исключается и деятельностью, преследующею утилитарные цели. Дело не в упражне-

[1]) «Четыре очерка», стр. 93—94.

нии, а в том, что утилитарная деятельность, кроме упражнения и доставляемого им удовольствия, приводит еще к достижению какой-нибудь практической цели,—например, к цели добывания пищи,—между тем как в игре такая цель отсутствует. Когда кошка ловит мышь, то она, кроме удовольствия, доставляемого ей упражнением ее органов, получает еще лакомую пищу, а когда та же кошка бегает за катаемым по полу клубком ниток, она ничего не получает, кроме удовольствия, доставляемого игрою. Но если это так, то каким же образом могла возникнуть такая бесцельная деятельность?

Известно, как отвечает на это Спенсер. У низших животных все силы организма расходуются на выполнение отправлений, необходимых для поддержания жизни. Низшие животные знают только утилитарную деятельность. Но на высших ступенях животной лестницы дело обстоит уже не так. Здесь не все силы поглощаются утилитарной деятельностью. Благодаря лучшему питанию, в организме накопляется некоторый избыток силы, требующий выхода, и когда животное играет,— оно повинуется именно этому требованию. Игра есть искусственное упражнение силы [1]).

Таково происхождение игры. А каково ее содержание? Другими словами: если в игре животное упражняет свои силы, то почему одно животное упражняет их так, а другое—иначе; почему животным различных пород свойственны различные игры?

По словам Спенсера, хищные животные ясно показывают нам, что их игра состоит из притворной охоты и притворной драки. Вся она есть «не что иное, как драматическое представление преследования добычи, т.-е. идеальное удовлетворение разрушительных инстинктов, при отсутствии их реального удовлетворения» [2]). Что же это означает? Это означает то, что у животных содержание игры определяется тою деятельностью, с помощью которой поддерживается их существование. Что же чему предшествует: игра—утилитарной деятельности или утилитарная деятельность — игре? Ясно, что утилитарная деятельность предшествует игре, что первая «старше» второй. А что мы видим у людей? «Игры» детей: няньчение кукол, игра в гости и так далее — суть театральные представления деятельностей взрослых [3]). Но какие же цели преследуют в своей деятельности взрослые люди? В огромнейшем большинстве случаев они преследуют утили-

[1]) Ср. «Основания психологии». С.-Петербург 1876, т. IV, стр. 330 и след.

[2]) Там же, стр. 335.

[3]) Там же, та же страница.

тарные цели. Значит, и у людей деятельность, преследующая утилитарные цели, иначе сказать, деятельность, необходимая для поддержания жизни отдельных лиц и всего общества, предшествует игре и определяет собой ее содержание. Таков вывод, логически следующий из того, что говорит об игре Спенсер.

Этот логичный вывод совершенно совпадает с взглядом на тот же предмет Вильгельма Вундта.

«Игра есть дитя труда,—говорит знаменитый психо-физиолог.—Нет ни одной формы игры, которая не имела бы своего образца в том или другом виде серьезного занятия, как это само собой разумеется, предшествующего ей во времени. Ибо жизненная необходимость принуждает к труду, а в труде человек мало-по-малу научается смотреть на употребление в дело своей силы, как на удовольствие» [1]).

Игра порождается стремлением снова испытать удовольствие, причиняемое употреблением в дело силы. И чем больше запас силы, тем больше и стремление к игре, конечно, при прочих равных условиях. Нет ничего легче, как твердо убедиться в этом.

Здесь, как и везде, я буду доказывать и пояснять свою мысль примерами.

Известно, что дикари в своих плясках часто воспроизводят движения различных животных [2]). Чем об'ясняется это? Не чем иным, как стремлением снова пережить удовольствие, причиненное употреблением силы на охоте. Посмотрите, как охотится эскимос на тюленя: он подползает к нему на животе; он старается держать голову, как держит ее тюлень; он подражает всем его движениям, и, только подкравшись к нему на близкое расстояние, он, наконец, решается выстрелить в него [3]). Подражание телодвижениям животного составляет, таким образом, весьма существенную часть охоты. Неудивительно поэтому, что, когда у охотника является желание вновь испытать удовольствие, причиняемое употреблением силы на охоте, он опять принимается подражать телодвижениям животных и создает свою оригинальную охотничью пляску. Но чем же определяется здесь характер пляски, т.-е. игры? Характером серьезного занятия, т.-е. охоты. Игра есть дитя труда, который необходимо предшествует ей во времени.

---

[1]) Ethik. Stuttgart 1886, S. 145.

[2]) «So sprachen sie von einem Affentanz, einem Faultiertanz, einem Vogeltanz u. s. w.» Schomburgk. Reisen in Britisch Guiana. Leipzig 1847, erster Teil, S. 154.

[3]) Ср. Кранц. Historie von Groenland, I, 207.

Другой пример. У одного из бразильских племен фон-ден-Штейнен видел пляску, с потрясающим драматизмом изображающую смерть раненого воина [1]). Как вы думаете, что чему в этом случае предшествовало: война пляске или пляска войне? Я думаю, что сначала была война, а потом возникли пляски, изображающие различные военные сцены; сначала было впечатление, произведенное на дикаря смертью его раненого на войне товарища, а потом явилось стремление воспроизвести это впечатление посредством пляски. Если я прав, — а я уверен в этом,— то я и здесь имею полное основание сказать, что деятельность, преследующая утилитарную цель, старше игры, и что игра является ее детищем.

Бюхер сказал бы, может быть, что и война, и охота представляют собою для первобытного человека не столько труд, сколько забаву, т.-е. ту же игру. Но говорить так, значит играть словами. На той стадии развития, на которой стоят низшие охотничьи племена, охота и война являются деятельностями, необходимыми для поддержания существования охотника и для его самозащиты. И та, и другая преследуют совершенно определенную утилитарную цель, и отожествлять их с игрой, характеризуемой именно отсутствием такой цели, можно лишь при сильном и почти сознательном злоупотреблении терминами. К тому же знатоки дикой жизни говорят, что дикари никогда не охотятся ради одного удовольствия [2]).

Впрочем, возьмем третий пример, не оставляющий уже ровно никакого сомнения относительно справедливости защищаемого мною взгляда.

Раньше я указал на важное значение общественного труда в жизни тех первобытных народов, которые, на-ряду с охотой, занимаются также и земледелием. Теперь я хочу обратить ваше внимание на то, к а к совершается общественная обработка полей у б а г о б о с о в — одного из туземных племен южного Минданао. У них земледелием занимаются оба пола. В день посева риса мужчины и женщины собираются вместе с самого раннего утра и принимаются за работу. Впереди идут мужчины и, т а н ц у я, втыкают в землю железные кирки. За ними следуют

---

[1]) Unter den Naturvölkern Brasiliens, S. 324.

[2]) «The Indian never hunted game for sport». Dorsey, Omaha-Sociology Third annual Report, p. 267. Ср. у Гелльвальда: «Die Jagd ist aber zugleich an und für sich Arbeit, eine Anspannung physischer Kräfte und dass sie als Arbeit nicht etwa als Vergnügen von den wirklichen Jagdstämmen aufgefasst wird, darüber sind wir erst kürzlich belehrt worden». Kulturgeschichte. Augsburg 1876, I, S. 109.

женщины, которые бросают рисовые зерна в сделанные мужчинами углубления и засыпают их землей. Все это совершается торжественно и важно [1]).

Тут мы видим соединение игры (пляски) с трудом. Но это соединение не закрывает истинной связи явлений. Если вы не думаете, что багобосы первоначально втыкали свои кирки в землю и сеяли рис для забавы и только впоследствии стали обрабатывать землю для поддержания своего существования, то вы должны признать, что труд в этом случае старше игры и что игра порождена была теми особенными условиями, при которых совершается посев у багобосов. Игра— дитя труда, который предшествует ей во времени.

Заметьте, что сами пляски являются в подобных случаях простым воспроизведением телодвижений работника. В подтверждение этого я сошлюсь на самого Бюхера, который в своей книге «Arbeit und Rhythmus» тоже говорит, что «многие танцы первобытных народов представляют собой не что иное, как сознательное подражание известным производительным действиям. Таким образом, при этом мимическом изображении труд необходимо должен предшествовать пляске» [2]). Я решительно не понимаю, как может Бюхер после этого утверждать, что игра старше труда.

Вообще можно без всякого преувеличения сказать, что книга «Arbeit und Rhythmus» всем своим содержанием вполне и блестяще опровергает тот взгляд Бюхера на отношение игры и искусства к труду, который я разбираю в настоящее время. В высшей степени удивительно, как сам Бюхер не замечает этого вопиющего и бьющего в глаза противоречия.

Его, очевидно, ввела в заблуждение та теория игры, которую недавно предложил ученому миру гиссенский профессор Карл Гроос [3]). Поэтому нам не бесполезно будет ознакомиться с теорией Грооса.

По мнению Грооса, взгляд на игру как на проявление избыточной силы не вполне подтверждается фактами. Щенята играют друг с другом до полного изнеможения и возобновляют игру после самого короткого отдыха, который приносит им не избыток сил, а только такое количество ее, которое едва достаточно для возобновления забавы. Подобно тому и наши дети, хотя бы они были очень утомлены, например, продол-

---

[1]) Die Bewohner von Süd-Mindanao und der Insel Samal; von Al. Schadenberg— Zeitschrift für Ethnologie, Band. XVII, S. 19.

[2]) Arbeit und Rhythmus, S. 79.

[3]) В книге Die Spiele der Tiere. Iena 1896 г.

жительной прогулкою, немедленно забывают об усталости, как только начинают играть. Они не нуждаются в продолжительном отдыхе и в накоплении избыточной силы: «инстинкт побуждает их к деятельности не только тогда, когда, выражаясь образно, чаша переполнена, но даже и тогда, когда она содержит не более одной капли» [1]). Избыток силы не есть conditio sine qua non игры, а лишь очень благоприятное для нее условие.

Но если бы это было и не так, то все-таки теория Спенсера (Гроос называет ее теорией Шиллера-Спенсера) была бы недостаточна. Она старается выяснить нам физиологическое значение игры, но не выясняет ее биологического значения. А это ее значение очень велико. Игры, особенно игры молодых животных, имеют совершенно определенную биологическую цель. Как у людей, так и у животных игры молодых особей представляют собою упражнение свойств, полезных для отдельных индивидуумов или для целого рода [2]). Игра подготовляет молодое животное к его будущей жизненной деятельности. Но именно потому, что она подготовляет молодое животное к его будущей деятельности, она предшествует ей, и потому Гроос не соглашается признать, что игра есть дитя труда: он говорит, что, наоборот, труд есть дитя игры [3]).

Это, как видите, тот самый взгляд, с которым мы встретились у Бюхера. Поэтому к нему целиком относится все сказанное мною об истинном отношении труда к игре. Но Гроос подходит к вопросу с другой стороны: он имеет в виду прежде всего игры детей, а не взрослых. В каком же виде представится нам дело, если и мы, подобно Гроосу, посмотрим на него с этой точки зрения?

Возьмем опять пример. Эйр говорит [4]), что дети австралийских туземцев часто играют в войну, и что такая игра очень поощряется взрослыми, так как она развивает ловкость будущих воинов. Это же мы видим у краснокожих Северной Америки, у которых в такой игре иногда принимают участие многие сотни детей под предводительством опытных воинов. По словам Кэтлина, такого рода игры составляют у краснокожих материальную ветвь их системы воспитания [5]). Здесь перед нами

---

[1]) Die Spiele der Tiere, S. 18.

[2]) Ibid., S. 19—20.

[3]) Ibid., S. 125.

[4]) Manners and customs of the aborigines of Australia, p. 228.

[5]) Geo. Catlin, Letters and notes on the Manners, Customs and Condition of the North American Indians, I, 131.

яркий случай того подготовления молодых индивидуумов к их будущей жизненной деятельности, о котором говорит Гроос. Но подтверждает ли этот случай его теорию? И да, и нет! Существующая у названных мною первобытных народов «система воспитания» ведет к тому, что в жизни индивидуума игра в войну предшествует действительному участию в войне [1]). Выходит, стало быть, что Гроос прав: с точки зрения отдельного лица, игра, действительно, старше утилитарной деятельности. Но почему же у названных народов установилась такая система воспитания, в которой игра в войну занимает столь большое место? Понятно почему: потому, что у них очень важно иметь хорошо подготовленных воинов, с детства привыкших к различным военным упражнениям; значит, с точки зрения общества (рода) дело представляется совсем в другом свете: сначала — настоящая война и создаваемая ею потребность в хороших воинах, а потом уже — игра в войну ради удовлетворения этой потребности. Другими словами, с точки зрения общества, утилитарная деятельность оказывается старше игры.

Другой пример. Австралийская женщина изображает в пляске, между прочим, и то, как она вырывает из земли питательные корни растений [2]). Эту пляску видит ее дочь и, по свойственному детям стремлению к подражанию, она воспроизводит телодвижения своей матери [3]). Это она делает в таком возрасте, когда ей еще не приходится всерьез заниматься собиранием пищи. Стало быть, в ее жизни игра (пляска) в вырывание корней предшествует действительному их вырыванию; для нее игра старше труда. Но в жизни общества действительное вырывание корней, конечно, предшествовало воспроизведению этого процесса в плясках взрослых и в забавах детей. Поэтому в жизни общества труд старше игры [4]). Это, кажется, совершенно ясно. А если это ясно, то нам остается лишь спросить себя, с какой же

[1]) Letourneau. L'evolution litteraire dans les diverses races humaines. Paris 1894, p. 34.

[2]) «An other favourite amusement among the children is to practise the dances and songs of the adults». Eyre. Op. cit. p. 227.

[3]) «Les jeux des petits sont l'imitation du travail des grands», Dernier journal du docteur David Livingston, t. II, p. 267.

«Маленькие девочки ничем так не забавляются, как подражая работам матерей. У их братьев игрушками служат... маленькие луки и стрелы». (Исследование Замбези Дав. и Чарльза Ливингстонов.) «The amusements of the natives are various but they generally have a reference to their future occupations». Eyre, p. 227.

[4]) «Эти игры являются точным подражанием позднейшей работы». Klutschak, Op. cit. S. 222.

точки зрения экономист и вообще человек, занимающийся общественной наукой, должен смотреть на вопрос об отношении труда к игре? Я думаю, что ответ и тут ясен: человеку, занимающемуся общественной наукой, нельзя смотреть на этот вопрос, — равно и на все другие вопросы, возникающие в этой науке, — иначе, как с точки зрения общества. Потому — нельзя, что, ставши на точку зрения общества, мы с большею легкостью находим причину, по которой игры являются в жизни индивидуума раньше труда; а если бы мы не пошли дальше точки зрения индивидуума, то мы не поняли бы ни того, почему игра является в его жизни раньше труда, ни того, почему он забавляется именно этими, а не какими-нибудь другими играми.

Это справедливо также и в биологии, только вместо понятия «общество» надо поставить там понятие «род» (вернее — вид). Если игра служит для подготовления молодой особи к ожидающей ее в будущем жизненной задаче, то очевидно, что сначала развитие вида ставит перед ним известную задачу, требующую определенной деятельности, а потом уже, как результат наличности этой задачи, является подбор индивидуумов, соответственно требуемым ею свойствам, и воспитание этих свойств в детстве. Игра и здесь не более как дитя труда, функция утилитарной деятельности.

Между человеком и низшими животными разница заключается в этом случае только в том, что развитие унаследованных инстинктов играет в его воспитании гораздо меньшую роль, чем в воспитании животного. Тигренок родится хищным животным, а человек не родится охотником или земледельцем, воином или торговцем: он делается тем или другим под влиянием окружающих его условий. И это верно по отношению к обоим полам. Австралийская девочка, появляясь на свет, не приносит с собой инстинктивно стремления к вырыванию из земли кореньев или к исполнению других, подобных этой, хозяйственных работ. Это стремление порождается в ней склонностью к подражанию: в своих забавах она старается воспроизвести работы своей матери. Но почему же она подражает матери, а не отцу? Потому, что в обществе, к которому она принадлежит, уже установилось разделение труда между мужчиной и женщиной. Эта причина тоже лежит, как видите, не в инстинктах особей, а в окружающей их общественной среде. Но чем больше значение общественной среды, тем менее позволительно покидать точку зрения общества и становиться на точку зрения индивидуума, как это делает Бюхер в своих рассуждениях об отношении игры к труду.

Гроос говорит, что теория Спенсера упускает из виду биологическое значение игры. С гораздо большим правом можно сказать, что сам Гроос не заметил ее социологического значения. Впрочем, возможно, что это упущение будет им исправлено во второй части его сочинения, которая будет посвящена играм у людей. Разделение труда между полами дает повод взглянуть на рассуждения Бюхера с новой точки зрения. Он изображает труд взрослого дикаря как забаву. Это, конечно, ошибочно и само по себе; для дикаря охота не спорт, а серьезное занятие, необходимое для поддержания жизни.

Сам Бюхер совершенно верно замечает, что «дикари часто терпят жестокую нужду, и пояс, составляющий всю их одежду, служит для них действительно тем, что немецкое простонародье называет «Schmachtriemen», которым они стягивают себе живот, чтобы ослабить мучения терзающего их голода» [1]). Неужели и в этих «частых» (по признанию самого Бюхера) случаях дикари остаются спортсменами и охотятся для забавы, а не по тяжелой необходимости? От Лихтенштейна мы узнаем, что бушменам случается оставаться без пищи в течение нескольких дней. Периоды таких голодовок являются, конечно, периодами усиленного искания пищи. Неужели и это искание остается забавой? Краснокожие Северной Америки пляшут свою «пляску бизона» как раз в то время, когда им давно уже не попадались бизоны, и когда им грозит голодная смерть [2]). Пляска продолжается до тех пор, пока не покажутся бизоны, появление которых ставится индейцами в причинную связь с пляской. Оставляя в стороне незанимающий нас здесь вопрос о том, как могло возникнуть в их уме представление о такой связи, мы можем с уверенностью сказать, что в подобных случаях, ни «пляска бизонов», ни охота, начинающаяся при появлении животных, не могут быть рассматриваемы как забава. Здесь сама пляска оказывается деятельностью, преследующей утилитарную цель и тесно связанной с главной жизненной деятельностью краснокожего [3]).

---

[1]) «Четыре очерка», стр. 77.

[2]) Catlin. Op. cit, I., 127.

[3]) Бюхеру кажется, что первобытный человек мог жить без труда. «Несомненно,—говорит он,—что человек в течение неизмеримых периодов времени жил, не работая, и если захотеть, то можно найти на земле немало местностей, где саговая пальма, пизанг, хлебное дерево, кокосовая и финиковая пальмы еще и теперь позволяют ему существовать при минимальной затрате усилий с его стороны». («Четыре очерка», стр. 72—73.) Если под неизмеримыми периодами времени Бюхер понимает ту эпоху, когда «человек» еще только формировался, как особый зоологический вид (или род), то я скажу, что тогда наши предки «работали», ве-

Далее. Посмотрите на жену нашего мнимого спортсмена. Она тащит на себе тяжести во время похода, откапывает коренья, строит хижину, разводит огонь, скоблит шкуры, плетет корзины, а впоследствии обрабатывает поле [1]). Неужели все это игра, а не работа? По словам Ф. Прескотта, у индейцев дакота мужчина работает летом не больше одного часа в день; это можно, если хотите, назвать забавой. Но у того же племени, и в то же время года, женщина трудится около шести часов в день; тут уже труднее предположить, что мы имеем дело с «игрою». А зимой и мужу и жене приходится работать гораздо больше, чем летом: муж работает тогда около шести часов, а жена около десяти [2]).

Здесь уже прямо и решительно невозможно говорить об «игре». Здесь мы имеем дело уже с трудом sans phrases, и хотя этот труд менее интенсивен и менее изнурителен, чем труд рабочих в цивилизованном обществе, но от этого он не перестает быть хозяйственной деятельностью совершенно определенного вида.

Итак, предложенная Гроосом теория игры не спасает разбираемого мною положения Бюхера. Труд оказывается настолько же старше игры, насколько родители старше детей, насколько общество старше своих отдельных членов.

Но раз заговорив об игре, я должен обратить ваше внимание еще на одно, отчасти уже знакомое вам, положение Бюхера.

По его мнению, на самых ранних ступенях человеческого развития отсутствует передача культурных приобретений из рода в род [3]),

---

роятно, не больше и не меньше, чем антропоморфные обезьяны, о которых мы не имеем никакого права сказать, что в их жизни игра занимает больше места, чем деятельности, необходимые для поддержки существования. А что касается некоторых особых географических условий, будто бы обеспечивавших человеку существование при минимальной затрате усилий, то и здесь не надо ничего преувеличивать. Роскошная природа жарких стран требует от человека не меньших усилий, чем природа умеренного пояса. Эренрейх думает даже, что сумма таких усилий в жарких странах гораздо больше, чем в умеренных. (Ueber die Botocudos, Zeitschrift für Ethnologie. B. XIX. S. 27.)

Разумеется, когда начинается возделывание питательных растений, богатая почва жарких стран может очень значительно облегчить труд человека, но такое возделывание начинается лишь на сравнительно высших степенях культурного развития.

[1]) «The principal occupation of the women in this village consists in procuring wood and water, in cooking, dressing robes and other skins, in drying meat and wild fruit and raising corn». Catlin. Op. cit., I., 121.

[2]) См. у Скулькрафта, в его Historical etc. Information, part III, p. 235.

[3]) «Четыре очерка», стр. 87 и след.

и это обстоятельство лишает быт дикаря одной из черт, составляющих наиболее существенные признаки хозяйства [1]). Но если игра, даже по Гроосу, служит в первобытном обществе для подготовки молодых особей к исполнению их будущих жизненных задач, то ясно, что она составляет одну из связей, соединяющих различные поколения и служащих именно для передачи культурных приобретений из рода в род.

Бюхер говорит: «Конечно, можно признать, что последний (т.-е. первобытный человек) относится с особенною любовью к каменному топору, над которым он трудился, быть может, в течение целого года, и который стоил ему величайших усилий, и что этот топор будет казаться ему как бы частью его собственного существа; но ошибочно думать, что это ценное имущество перейдет по наследству к его детям и внукам и послужит основанием для дальнейшего прогресса». Насколько достоверно то, что подобные предметы дают повод к развитию первых понятий о «моем» и «твоем», настолько же многочисленны наблюдения, указывающие на то, что эти понятия связываются лишь с отдельным лицом и исчезают с ним. «И м у щ е с т в о з а р ы в а е т с я в м о г и л у в м е с т е с в л а д е л ь ц е м (курсив Бюхера), личной собственностью которого оно было при его жизни. Обычай этот распространен во всех частях света, и остатки его встречаются у многих народов даже в культурные периоды их развития» [2]).

Это, конечно, справедливо. Но исчезает ли вместе с вещью и у м е н и е с д е л а т ь э т у в е щ ь з а н о в о? Нет, не исчезает. Уже у низших охотничьих племен мы видим, как родители стараются передать детям все технические знания, которые им удается приобрести самим. «Как только сын австралийского туземца начинает ходить, отец берет его с собой на охоту и рыбную ловлю, учит его и рассказывает ему разные предания» [3]). И австралийцы не составляют в этом случае исключения из общего правила. У краснокожих Северной Америки род (the clan) назначал особых воспитателей, на обязанности которых ле-

[1]) Там же, стр. 91.

[2]) «Четыре очерка», стр. 88.

[3]) Ratzel, Völkerkunde, zweite Ausgabe, I Band, S. 339. То же говорит Шаденберг о негритосах Филиппинских островов, Zeitschrift für Ethnologie, B. XII, S. 136. О воспитании детей у жителей Андаманских островов см. у Мэна — в Journal of the Antropological Institute, vol. XII, p. 94. Если верить Эмилю Дешану, то ведды составляют исключение из этого общего правила: они будто бы не обучают своих детей искусству владеть оружием (Carnet d'un voyageur. Au pays des Veddas, 1892, p.p. 369—370). Это очень мало вероятное свидетельство. Дешан вообще не производит впечатления обстоятельного исследователя.

жало сообщение молодому поколению всех тех практических знаний, которые могли понадобиться им в будущем [1]). У кафров Коосса все дети выше десятилетнего возраста воспитывались вместе под неослабным надзором главы племени, при чем мальчиков обучали военному и охотничьему делу, а девочек разного рода домашним работам [2]). Это ли не живая связь поколений? Это ли не передача культурных приобретений из рода в род?

Хотя вещи, принадлежавшие умершему, действительно очень часто истребляются на его могиле, но умение производить эти вещи передается из рода в род, а это гораздо важнее передачи самих вещей. Конечно, истребление имущества умершего на его могиле замедляет накопление богатства в первобытном обществе, но, во-первых, оно не устраняет, как мы видели, живой связи поколений, а во-вторых, при существовании общественной собственности на очень многие предметы, имущество отдельного лица обыкновенно очень невелико. Оно состоит прежде всего в оружии, а оружие первобытного охотника-воина так тесно срастается с его личностью, что составляет как бы ее продолжение и потому является мало пригодным для других лиц [3]). Вот почему и погребение его вместе с умершим его обладателем составляет меньшую потерю для общества, чем это может показаться на первый взгляд. Когда, впоследствии, с развитием техники и общественного богатства истребление вещей умершего становится серьезной потерей для его близких, оно мало-по-малу ограничивается или даже совсем прекращается, уступая место простому символу истребления [4]).

Так как Бюхер отрицает существование у дикарей живой связи между поколениями, то не удивительно, что он очень скептически относится к их родительским чувствам.

«Новейшие этнографы, — говорит он, — потратили немало труда на то, чтобы доказать, что сила материнской любви есть черта, общая всем ступеням культурного развития. Действительно, нам трудно примириться с тем, чтобы чувство, которое в такой привлекательной форме проявляется многими видами животных где бы то ни было, могло отсутствовать у людей. Однако существует множество наблюдений, ука-

[1]) Pawell, Indian Linguistic Families, Eleventh Annual Report, p. 35.

[2]) Лихтенштейн, Reisen, I, 425.

[3]) Один пример из очень многих: «Der Jäger darf sich keiner fremden Waffen bedienen; besonders behaupten diejenigen Wilden, die mit dem Blasrohr schiessen, dass dieses Geschoss durch den Gebrauch eines Fremden verderben werde und geben es nicht aus ihren Händen». Martius. Op. cit. S. 50.

[4]) См. у Летурно, L'évolution de la propriété, p. 418 и след.

зывающих на то, что духовная связь между родителями и детьми есть уже плод культуры, и что у наиболее низко стоящих народов забота о сохранении существования собственного я оказывается сильнее, чем все другие духовные движения, или даже, что одна лишь эта забота и имеется налицо... Та же черта безграничного эгоизма сказывается и в безжалостности, с которой многие первобытные народы при переходах бросают на произвол судьбы или покидают в уединенных местах больных и стариков, которые могли бы задержать здоровых» [1].

К сожалению, Бюхер приводит в подтверждение своей мысли очень мало фактов, и мы остаемся в почти полной неизвестности насчет того, о каких именно наблюдениях говорит он. Поэтому мне остается только проверить его слова на основании тех наблюдений, которые известны мне самому.

Австралийцев с полным основанием относят к самым низшим охотничьим племенам. Культурное их развитие ничтожно. Ввиду этого можно было бы, пожалуй, ожидать, что им еще незнакомо то «культурное приобретение», которое мы называем родительской любовью. Однако действительность не оправдывает этого ожидания: австралийцы страстно привязаны к своим детям; они часто играют с ними и ласкают их [2].

Цейлонские ведды тоже стоят на самой низкой ступени развития. Бюхер приводит их вместе с бушменами, как пример крайней дикости. А между тем и они, по свидетельству Теннента, «замечательно привязаны к своим детям и родственникам» [3]...

Эскимосы — эти представители культуры ледникового периода — тоже «чрезвычайно любят своих детей» [4].

О большой любви к своим детям южно-американских индейцев говорил еще отец Гумилла [5]. Вайц считал ее одной из самых выдающихся черт характера американских туземцев [6].

---

[1]) «Четыре очерка», стр. 81—82.

[2]) Eyre, op. cit., p. 241.

[3]) Tennant, Ceylon, II, 445 (Ср. Die Weddas von Ceylon, von P. u. F. Sarrasin, S. 469).

[4]) D. Cranz, Historie von Groenland, B. I., S. 213. Ср. Клучака: Als Eskimo unter den Eskimos, S. 234, и Боаса, op. cit, p. 566.

[5]) Histoire naturelle, civile et géographique de l'Orénoque, t. I, p, 211.

[6]) Die Indianer Nordamerikas, Leipzig 1865, S. 101. Ср. работу Матильды Стевенсон: The Siou в 11 годовом отчете американского этнологического бюро смидтсонианскому институту. По словам Стевенсон, в случае недостатка пищи взрослые голодают сами, но кормят детей.

Между темнокожими племенами Африки также можно указать немало племен, обративших на себя внимание путешественников нежной заботливостью о своих детях [1]).

Словом, имеющийся в распоряжении современного этнолога эмпирический материал и в этом случае не подтверждает взгляда Бюхера.

Откуда же произошла его ошибка? Он неправильно истолковал довольно распространенный среди дикарей обычай убийства детей и стариков. Конечно, на первый взгляд, умозаключение от убийства детей и стариков к отсутствию взаимной привязанности между детьми и родителями кажется совершенно логичным. Но именно к а ж е т с я, и именно только н а п е р в ы й в з г л я д.

В самом деле, детоубийство очень распространено между туземцами Австралии. В 1860 г. была убита третья часть новорожденных детей племени Нэринайери: убивали каждого ребенка, родившегося в такой семье, где уже были маленькие дети; убивали всех плохо-сложенных детей; убивали близнецов и т. д. Но это еще не значит, что австралийцы названного племени лишены были родительских чувств. Совершенно напротив, решив, что такой-то ребенок должен остаться в живых, они ухаживали за ним «с б е з г р а н и ч н ы м т е р п е н и е м» [2]). Как видите, дело обстоит вовсе не так просто, как это казалось первоначально; детоубийство не мешало австралийцам любить своих детей и терпеливо ухаживать за ними. И не одним только австралийцам. Детоубийство существовало и в древней Спарте, но следует ли отсюда, что спартанцы еще не дошли до той ступени культурного развития, на которой возникает любовь родителей к детям?

Что касается убийства больных и стариков, то здесь прежде всего надо принять в расчет те исключительные обстоятельства, при которых оно имеет место. Оно совершается лишь тогда, когда старики, выбившись из сил, теряют возможность сопровождать своих сородичей в походе [3]). Так как находящиеся в распоряжении дикарей средства пере-

---

[1]) См., например, что говорит Швейнфурт о диурах: Au coeur de l'Afrique, t. I, p. 210.

[2]) Ratzel, Völkerkunde, I., 338—339.

[3]) C. Lafitau. Moeurs des sauvages, I, ср. 490, также Кэтлина—Letters and Notes., I., 217. Кэтлин утверждает, что в таких случаях старики, ссылаясь на свою дряхлость, сами настаивают на том, чтобы их убили. (Там же, та же страница). Признаюсь, это последнее обстоятельство долго казалось мне сомнительным. Но скажите, милостивый государь, думаете ли вы, что грешит против психологической правды следующее место в рассказе Толстого «Хозяин и работник»: «Никита умер, истинно радуясь тому, что избавляет своею смертью сына и сноху от обузы лишнего хлеба»

движения недостаточны для перевозки таких выбившихся из сил членов рода, то необходимость вынуждает оставлять их на произвол судьбы, и тогда смерть от дружеской руки является для них наименьшим из всех возможных зол. Надо помнить к тому же, что оставление на произвол судьбы или убийство стариков отдаляется до последней возможности и потому случается очень редко даже у племен, получивших в этом отношении большую известность. Ратцель замечает, что, вопреки так часто повторяемому рассказу Дарвина о поедании огнеземельцами своих старых женщин, старики и старухи пользуются в этом племени большим почтением [1]). То же говорит Эрль о негритосах Филиппинских островов [2]) и Эренрейх (со слов Марциуса) о бразильских бутокудах [3]). Индейцев Северной Америки Гекевельдер называет народом, который больше чем какой-либо другой народ, имеет почтение к старикам [4]). Об африканских диурах Швейнфурт говорит, что они не только заботливо ухаживают за своими детьми, но и уважают своих стариков, что бросается в глаза в любой из их деревень [5]). А, по словам Стэнли, почтение к старикам составляет общее правило во всей внутренней Африке [6]).

Бюхер смотрит отвлеченно на явление, об'яснить которое можно, лишь становясь на вполне конкретную почву. К убийству стариков, равно как и к детоубийству, приводят не свойства характера первобытного человека, не его мнимый индивидуализм и не отсутствие живой связи между поколениями, а те условия, в которых дикарю приходится вести борьбу за свое существование. В первом письме я напомнил вам ту мысль Дарвина, что если бы люди жили в таких же условиях, в каких живут пчелы, то они без зазрения совести и даже с приятным сознанием исполняемого долга истребляли бы непроизводительных членов своего общества. Дикари живут до известной степени именно в таких условиях, при каких истребление непроизводительных членов является нравственною обязанностью перед обществом. И поскольку они попа-

---

и т. д. По-моему, никакой психологической неправды тут нет. А если нет, то ничего психологически невозможного нет и в приведенном мною утверждении Кэтлина.

[1]) Völkerkunde, I., 524.

[2]) Native races of the Indian Archipelago, p. 133.

[3]) Ueber die Botokudos etc, Zeitschrift für Ethnologie, XIX, S. 32.

[4]) Op. cit., p. 251.

[5]) Au coeur de l'Afrique, t. I., 210.

[6]) Dans les ténèbres de l'Afrique, II., 361.

дают в такие условия, постольку они оказываются в ы н у ж д е н н ы м и убивать лишних детей и выбившихся из сил стариков. Но что они не становятся от этого такими эгоистами и индивидуалистами, какими изображает их Бюхер, это доказывают в изобилии приведенные мною примеры. Те же самые условия дикой жизни, которые приводят к убийству детей и стариков, ведут также и к поддержанию тесной связи между остающимися в живых членами союза. Этим и об'ясняется тот парадокс, что убийство детей и стариков совершается иногда у племен, отличающихся в то же время сильным развитием родительских чувств и большим уважением к старикам. Дело не в п с и х о л о г и и дикаря, а в его э к о н о м и и.

Прежде чем покончить с рассуждениями Бюхера о характере первобытного человека, я должен сделать еще два замечания по их поводу.

Во-первых, одним из самых ярких проявлений индивидуализма, приписываемого им дикарям, является в его глазах очень распространенное у них обыкновение принимать пищу в одиночку.

Мое второе замечание состоит вот в чем. У многих первобытных народов каждый член семьи имеет свою движимую собственность, на которую никто из остальных членов семьи не имеет ни малейшего права и не обнаруживает обыкновенно никакого притязания. Нередко бывает так, что отдельные члены одной большой семьи даже живут отдельно от других, в небольших хижинах. Бюхер видит в этом проявление крайнего индивидуализма. Он был бы иного мнения, если бы знал порядки больших крестьянских семей, некогда столь многочисленных в нашей Великороссии. В таких семьях основа хозяйства была чисто коммунистическая; но это не мешало отдельным их членам, например, «б а б а м» и «д е в к а м», иметь свою собственную движимость, крепко охранявшуюся обычаем от посягательств со стороны даже самых деспотических «большаков». Для женатых членов таких больших семей нередко строились на общем дворе отдельные домики. (В Тамбовской губ. их называли х а т к а м и.)

Очень возможно, что вам давно уже надоели эти рассуждения о первобытном хозяйстве. Но вы не откажетесь, однако, признать, что я решительно не мог обойтись без них. Как я уже заметил выше, искусство есть общественное явление, и если дикарь действительно совершенный индивидуалист, то напрасно мы стали бы спрашивать себя, каково было его искусство: мы не открыли бы у него никаких признаков художественной деятельности. Но эта деятельность не подлежит ни малейшему сомнению: первобытное искусство — вовсе не миф. Уж один

этот факт может служить убедительным, хотя и косвенным опровержением взгляда Бюхера на «первобытный хозяйственный строй».

Бюхер часто повторяет, что «при постоянной скитальческой жизни забота о пропитании совершенно поглощала человека и не позволяла, чтобы рядом с ней возникли даже те чувства, которые мы считаем наиболее естественными» [1]). И тот же Бюхер твердо убежден, как вы уже знаете, в том, что человек в течение неизмеримых веков жил, не работая, и что даже и в настоящее время есть много местностей, географические условия которых позволяют человеку существовать при минимальной затрате усилий. К этому присоединяется у нашего автора убеждение в том, что искусство старше производства полезных предметов, подобно тому как игра старше труда. Выходит:

Во-первых, что первобытный человек поддерживал свое существование ценою самых незначительных усилий;

во-вторых, что эти незначительные усилия, тем не менее, совершенно поглощали первобытного человека и не оставляли места ни для какой другой деятельности и даже ни для одного из тех чувств, которые нам кажутся естественными;

в-третьих, что человек, ни о чем не помышлявший, кроме своего пропитания, начал не с производства предметов, полезных хотя бы для того же пропитания, а с удовлетворения своих эстетических потребностей.

Это чрезвычайно странно! Противоречие здесь очевидно; но как выйти из него?

Из него нельзя выйти иначе, как убедившись в ошибочности взгляда Бюхера на отношение искусства к деятельности, направленной на производство полезных предметов.

Бюхер очень ошибается, говоря, что развитие обрабатывающей промышленности всюду начинается с раскрашивания тела. Он не привел — да, конечно, и не мог привести — ни одного факта, который давал бы нам повод думать, что раскрашивание тела или татуировка предшествует выделке первобытного оружия и первобытных орудий труда. У некоторых племен ботокудов самым главным из немногочисленных украшений тела является их знаменитая ботока, т.-е. кусок дерева, вставляемый в губу [2]). Было бы в высшей степени странно предполагать, что этот кусок дерева украшал ботокуда раньше, чем тот научился

---

[1]) «Четыре очерка», стр. 82, ср. так же, стр. 85.

[2]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, dritter Teil., S. 446.

охотиться, или, по крайней мере, вырывать, с помощью заостренной палки, корни питательных растений. Об австралийцах Р. Земон говорит, что у них многие племена совсем лишены всяких украшений [1]). Это, вероятно, не совсем так; в действительности, вероятно, все австралийские племена употребляют те или другие, хотя бы самые несложные и немногочисленные украшения. Но и здесь опять нельзя предположить, что эти несложные и немногочисленные украшения явились у австралийца раньше и занимают в его деятельности больше места, чем заботы о пропитании и соответствующие им орудия труда, т.-е. оружие и заостренные палки, служащие для добывания растительной пищи. Сарразены думают, что у первобытных веддов, еще не испытавших влияния чуждой им культуры, ни мужчины, ни женщины, ни дети *не знали никаких украшений*, и что в гористых местностях до сих пор встречаются ведды, отличающиеся полнейшим отсутствием украшений [2]). Такие ведды даже не прокалывают себе ушей, но между тем и они уже знакомы, конечно, с употреблением оружия, которое ими уже и изготовляется. Очевидно, что у таких веддов обрабатывающая промышленность, направленная на выделку оружия, предшествовала обрабатывающей промышленности, направленной на приготовление украшений.

Правда, даже очень низко стоящие охотники — напр., бушмены и австралийцы — занимаются живописью: у них существуют настоящие картинные галлереи, о которых мне придется говорить в других письмах [3]). Чукчи и эскимосы отличаются своими скульптурными и резными произведениями [4]). Не менее художественными наклонностями отличались племена, населявшие Европу в эпоху мамонта [5]). Все это очень важные факты, которые не должен игнорировать ни один историк ис-

---

[1]) Im australischen Busche und an den Küsten des Korallenmeeres, Leipzig 1896., S. 223.

[2]) Die Weddas von Ceylon, S. 395.

[3]) О рисунках австралийцев см. Байца, Anthropologie der Naturvölker, sechster Teil, S. 759 и след., ср. также интересную статью Р. Г. Мэтьюса: The rock pictures of the Australian Aborigines in Proceedings and Transactions of the Queensland Branch of the Royal Geographical Society of Australia, vv. X and XI. О живописи у бушменов см. уже цитированное мною сочинение Фритша о туземцах Южной Африки, том, I, стр. 425—427.

[4]) См. Die Umsegelung Asiens und Europas auf der Vega von A. E. Nordenskiold, Leipzig 1880, B. I., S. 463 и B. II., S. 125, 127, 129, 135, 141, 231.

[5]) Ср. Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, von Dr. M. Hörnes, erster Halbband, S. 191 и след., 213 и след. Немало относящихся сюда фактов указано Mortillet в его Le Préhistorique.

кусства. Но откуда же следует, что у австралийцев, бушменов, эскимосов или у современников мамонта художественная деятельность предшествовала производству полезных предметов; что у них искусство было «старше» труда? Это вовсе ниоткуда не следует. Совершенно наоборот. Характер художественной деятельности первобытного охотника совершенно недвусмысленно свидетельствует о том, что производство полезных предметов и вообще хозяйственная деятельность предшествовала у него возникновению искусства и наложила на него самую яркую печать. Что изображают рисунки чукчей?—Различные сцены из охотничьей жизни [1]). Ясно, что сначала чукчи стали заниматься охотой, а потом уже принялись воспроизводить свою охоту в рисунках. Точно также, если бушмены изображают почти исключительно животных: павлинов, слонов, бегемотов, страусов и т. д. [2]), то это происходит потому, что животные играют огромную, решающую роль в их охотничьей жизни. Сначала человек встал к животным в определенные отношения (начал охотиться за ними), а потом уже — и именно потому, что он стал к ним в такие отношения — у него родилось стремление рисовать этих животных. Что же чему предшествовало: труд искусству или искусство труду?

Нет, милостивый государь, я твердо убежден в том, что мы не поймем ровно ничего в истории первобытного искусства, если мы не проникнемся тою мыслью, что труд старше искусства, и что вообще человек сначала смотрит на предметы и явления с точки зрения утилитарной и только впоследствии становится в своем отношении к ним на эстетическую точку зрения.

Много — по моему мнению, совершенно убедительных — доказательств этой мысли я приведу уже в следующем письме, которое мне придется, однако, начать с рассмотрения вопроса о том, насколько соответствует современному состоянию наших этнологических знаний старая, общеизвестная схема, подразделяющая народы на охотничьи, пастушеские и земледельческие.

---

[1]) Nordenskiold, II Band., S. 132, 133, 185.

[2]) Fritsch, Die Eingeborene Süd-Afrikas, I., 426.

Пролетарское движение и буржуазное искусство

(Шестая международная художественная выставка в Венеции)

Когда я собирался в Венецию, я прочитал в одном из итальянских периодических изданий, кажется, в «Il Divenire sociale», что на шестой международной выставке, имеющей теперь место в этом городе, нет ни одного «гвоздя», ни одного очень выдающегося художественного произведения, но что, тем не менее, там можно видеть много интересного. Скоро по приезде в бывшую владычицу Адриатики я убедился, что это в самом деле так: на венецианской выставке нет ничего особенно замечательного; но я все-таки очень рад тому, что мне удалось побывать на ней. Она во всяком случае заслуживает серьезного внимания, и мне хочется поделиться с читателем тем впечатлением, которое она произвела на меня.

Скажу сперва два слова об ее помещении, заслуживающем величайшей похвалы. Это красивое здание в ионическом стиле, с надписью «pro arte», находится в городском саду, который расположен, как известно, на особом острове, примыкающем к кварталу Сан-Пьетро. В этом изящном, легком здании много простора и воздуха; мягкий свет, падающий сверху, равномерно освещает висящие по стенам картины; для посетителей расставлены покойные диваны и кресла; журналистам отведена особая зала рядом с почтово-телеграфным отделением. Наконец, с террасы выставочного здания открывается чудный вид на лагуну. Словом, изящество и красота чрезвычайно счастливо соединены здесь с полным удобством.

В залах этого прекрасного здания я прежде всего обратился к картинам.

Их не очень много. Я уже не говорю о русской живописи, которая представлена на венецианской выставке не то что бедно, а просто по-нищенски: одной картиной С. Южанина, одной—покойного Вереща-

гина и двумя — Николая Шаттенштейна. Русские художники вообще тяжелы на под'ем. Русский художественный отдел был очень небогат даже на всемирной выставке 1900 г. в Париже. Но и гораздо более подвижные французы и немцы на этот раз фигурировали в Венеции в небольшом числе. Не могут похвалиться богатством своих отделов и другие народы. Богат только итальянский отдел; но в Венеции итальянцы— у себя дома.

Я подумал было, что международная выставка в Венеции на этот раз пострадала от конкуренции со стороны всемирной выставки в Льеже, но потом я узнал, что предыдущие венецианские международные выставки были еще менее богаты. На первую из них, состоявшуюся в 1885 г., иностранные экспоненты явились только в числе 131 человека, а итальянские — в числе 124; на выставке 1897 г. первых было 263, а вторых—139; на выставке 1899 г. иностранных экспонентов считалось 261, а итальянских — 152; в 1901 г. число иностранцев опускается до 215, число же итальянцев до 150; два года спустя, на выставке 1903 г., число иностранных экспонентов падает еще ниже, до 151, между тем как итальянцы оказываются уже в числе 184. Ввиду этих цифр выставка нынешнего года, насчитывающая 316 иностранных экспонентов, может считаться сравнительно богатой. Итальянцы надеются, что выставка 1907 года—как видит читатель, эти выставки происходят каждые два года—привлечет еще больше экспонентов. Я думаю, что эта их надежда не лишена некоторого основания,—а «пока что» приходится констатировать, что шестая выставка своим богатством поразить не могла.

Но в таких случаях вопрос качества важнее вопроса количества. Некоторые итальянские практики, — например, Виктор Пика в своей интересной книге «L'Arte mondiale alla VI Esposizione di Venezia».—осыпали похвалами картины испанца Германа Англады и голландца—собственно уроженца острова Явы—Яна Тооропа. Я подходил к картинам этих художников решительно без всякого предвзятого взгляда и подолгу стаивал перед ними, но я не разделяю восторга их поклонников.

Что Тооропа—большой мастер, это неоспоримо, а кто захотел бы усомниться в этом, тому я указал бы на выставленную этим художником «Темзу» (в каталоге: «Tamigi di Londra»). Об этой картине двух мнений быть не может: всякий скажет, что она превосходна. Трудно лучше изобразить туманную и дымную атмосферу Лондона, желто-грязную воду Темзы и господствующую на этой реке кипучую деятельность. Если

бы Тооропа выставил только свою «Темзу», то я признал бы вполне основательными те похвалы, которыми осыпает его Витторио Пика. Но, кроме «Темзы», Тооропа выставил еще несколько других картин, заставляющих отнестись к нему с очень большою сдержанностью. Его «Портрет доктора Тиммермана» был бы совсем хорош, если бы не странный—какой-то зеленоватый—колорит, сильно портящий производимое им впечатление. А его «Старики на морском берегу» (в каталоге эта картина называется «Vecchi in riva al mare», в книге же Пика она названа «I veterani del mare») представляют собою нечто совершенно «неудобосказуемое». Передний план картины почти весь занят двумя сидящими на земле бритыми старцами, погруженными в глубокую задумчивость. Нарисованы эти старцы очень хорошо,—повторяю, что Тооропа большой мастер,—но лица и фигуры их обезображены сизо-лиловыми и светло-желтыми полосами, производящими, не скажу — неприятное, странное, — нет, просто-на-просто комическое впечатление. На заднем плане, у самого берега моря, человек едет верхом на лошади, потом какие-то женщины кружатся, повидимому, в хороводе, а влево от женщин рыбак несет на плече какую-то жердь. Есть ли какая-нибудь взаимная связь между всеми этими лицами? Я не знаю. Мне кажется, что на этот вопрос так же трудно ответить, как и на вопрос о том, есть ли какая-нибудь взаимная связь между теми неестественными старичками, которые восседают рядом на известной картине Годлера «Les âmes en peine». Перспектива отсутствует, и фигуры переднего плана выходят несоразмерны, сравнительно с фигурами заднего плана. Что же это такое? Как же это так? И зачем это нужно? «C'est une merveille!», горячо воскликнул какой-то француз, стоявший возле меня перед сизо-лиловыми картинами. Я посмотрел на него с нескрываемым удивлением. На другой день, подойдя к той же картине, я застал перед ней группу итальянцев, один из которых с негодованием говорил, обращаясь к своим спутникам: «Посмотрите на эту карикатуру!» (Questa carricatura!..). Я сочувственно рассмеялся. Увы! В старцах великого мастера Тооропа, как и в «Les âmes en peine» великого мастера Годлера, действительно, слишком много карикатурного.

Еще более карикатурного в «Молодом поколении» (Giovane generazione») того же Тооропа. Тут даже и не фантазия, а все, что в голову взбредет. Что-то вроде леса, состоящего из чего-то вроде деревьев. Какая-то женская голова, выглядывающая из какой-то расселины, а на переднем плане, с левой стороны—телеграфный столб,

Пойми, кто может! Это не картина, а ребус, и когда я стоял перед этим ребусом, тщетно усиливаясь разгадать его, я думал: очень возможно, даже вероятно, что многие из тех критиков, которые превозносят подобные произведения, восстают в то же время против идейности в искусстве. Но что такое символизм, которому мы обязаны подобными произведениями? Это — невольный протест художников против без'идейности. Но это протест, возникший на безыдейной почве, лишенный всякого определенного содержания и потому теряющийся в тумане отвлеченности,—как мы это видим в литературе в некоторых произведениях Ибсена и Гауптмана, и в хаосе смутных, хаотических образов,—как мы это можем видеть на некоторых картинах Тооропа и Годлера. Осмыслите этот протест, и вы неизбежно вернетесь к той самой идейности, против которой вы восставали. Правда, скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается. Легко сказать: «Осмыслите этот протест».

Чтобы современный протест против безыдейности в искусстве, приводящий к отвлеченности и хаосу, мог получить определенное содержание, для этого необходима наличность таких общественных условий, которые совершенно отсутствуют теперь и которые не создадутся по щучьему велению. Было время, когда высшие классы, для которых, главным образом, и существует искусство в «цивилизованном» обществе, стремились вперед, и тогда идейность не пугала, а, напротив, привлекала их. Теперь же эти классы, в лучшем случае, стоят на одном месте, потому идейность им не нужна совсем или нужна только в минимальных дозах, и поэтому же их протест против безыдейности, протест, неизбежный по той простой причине, что без идеи искусство жить не может,—не ведет ни к чему, кроме отвлеченного и хаотического символизма. Не бытие определяется сознанием, а сознание — бытием!

Тооропп—символист и импрессионист в одно и то же время. Герман Англада довольствуется тем, что обезображивает свои картины во славу импрессионизма. Такие картины его, как «Белый павлин» («Pavone bianco»,—женщина в белом, лежащая на кушетке), «Елисейские поля в Париже», «Ресторан ночью», «Цветы зла» («Fiori del male»), «Ночные цветы» («Fiori della notte»), «Светящийся червячек» («Lucciole»), представляют собою изображение эффектов, получающихся при искусственном ночном освещении больших городов. Местом действия у него служит в этих картинах Париж, а действующими лицами—«цветы зла», т.-е. дамы полусвета, одетые в модные костюмы, придающие их фигурам при

ночном освещении фантастические и подчас изумительно уродливые очертания. Само собою разумеется, что против выбора таких героинь решительно ничего возразить невозможно. А что касается мысли изображать их при ночном освещении, то она должна быть признана заслуживающею одобрения. В самом деле, в современных больших городах ночь нередко превращается в день, и этому превращению способствуют новые источники света, доставляемые современной техникой; обыкновенный светильный газ, ацетилен, электричество,—каждый из этих новых источников по-своему освещает предметы, и современная живопись непременно должна была обратить внимание на причиняемые ими световые эффекты. Но, к сожалению, Герман Англада плохо решил ту художественную задачу, разрешить которую он взялся. Белесые пятна, изображенные на его картинах под различными названиями, совсем не передают того, что они должны были передать. Его картины являются неудачной попыткой выполнения довольно оригинальной мысли, — вот все, что о них можно сказать.

Герману Англада не повезло не только с белесыми пятнами. На его картине: «Старая цыганка, продающая гранаты» рядом с белесым колоритом выступает также какой-то густо красный (гранатовый?) цвет, густо обволакивающий старую торговку и заставляющий зрителя в недоумении разводить руками.

Не лучше обстоит дело у него с рисунком. Его «Пляшущая цыганка» напоминает собою скачущего центавра. На спине у этого развеселившегося урода торчит горб, а его мускулистые руки, которым позавидовал бы любой атлет, оканчиваются крючками, снабженным чем-то вроде плавательных перепонок. Я в жизнь свою не видал картины, производящей более антиэстетическое впечатление. В этом смысле она далеко оставляет за собою сизых старцев Тоороп а.

Витторио Пика говорит, что во всех картинах Англады обнаруживается настойчивое и страстное искание сильных и парадоксальных (собственно, двусмысленных: ambigui) световых эффектов. В этом стремлении к парадоксальности—вся беда Англады, который во всяком случае не лишен художественного дарования. Когда художник сосредоточивает все свое внимание на световых эффектах, когда эти эффекты становятся альфой и омегой его творчества, тогда трудно ожидать от него первоклассных художественных произведений,—его искусство, по необходимости, остановится на поверхности явлений. А когда он поддается искушению поражать зрителя

парадоксальностью эффектов, тогда приходится признать, что он пошел по прямой дороге к уродливому и смешному.

Тут с полной силой сказывается действие того психофизиологического закона, который гласит, что ощущение есть логарифм раздражения: чтобы усиливать эффекты,—а усиливать их художники вынуждаются взаимной конкуренцией;—необходимо все более и более увеличивать дозу парадоксальности и незаметно для себя вдаваться в карикатуру.

И напрасно говорят также, что Англада воскрешает славную традицию старой испанской живописи. Старая испанская живопись не чуждалась, правда, эффектов; но у нее было богатое внутреннее содержание; у нее был целый мир идей, сообщавший ей «душу живу». Теперь эти идеи даже в Испании отжили свое время; теперь они уже не соответствуют положению тех общественных классов, для которых существует современное искусство. Но этим общественным классам нечем заменить эти отжившие идеи; они сами готовятся сойти с исторической сцены и потому отличаются почти полной беззаботностью по идейной части. И вот почему у современных живописцев, вроде Англады, нет ничего, кроме стремления к эффектам; вот почему их внимание привлекается лишь поверхностью, скорлупою явлений. Им хочется сказать что-то новое, но сказать им нечего; поэтому они прибегают к художественным парадоксам: парадоксы помогают, по крайней мере, épater les bourgeois.

Этим я не хочу сказать, что я не вижу ничего хорошего в импрессионизме. Совсем нет! Я считаю неудачными многие из тех результатов, к которым пришел импрессионизм, но я считаю, что поставленные им на очередь технические вопросы имеют немалую ценность.

Внимательное отношение к световым эффектам увеличивает запас наслаждений, доставляемых человеку природою. А так как в «будущем обществе» природа станет для человека, вероятно, гораздо дороже, чем теперь, то необходимо признать, что и импрессионизм работает, хотя и не всегда успешно, на пользу этого общества: «он принес нам ласку освещенной солнцем жизни», говорит о нем очень расположенный к нему Камилл Моклер. За это надо поблагодарить импрессионизм; хотя далеко не всегда удачно передавалась им эта чудная ласка природы; но тот же Моклер признает, что, например, у французских импрессионистов идейный интерес далеко не достигает высоты технического интереса. Моклер это относит к числу недостатков импрессионизма,—я нахожу, что он выражается слишком мягко. Безыдейность импрессио-

низма составляет тот первородный грех его, вследствие которого он так близко граничит с карикатурой, и который делает его совершенно неспособным совершить глубокий переворот в живописи.

Еще одна, не менее важная для меня оговорка. Есть импрессионисты—и импрессионисты. К их числу нередко относят, например, шведа Карла Ларссона, которого несправедливо было бы обвинить в безыдейности. На шестой венецианской выставке Ларссон занимал весьма почетное место. Его акварели превосходны в идейном смысле этого слова. Особенно хороши его: «Портрет моей старшей дочери», «Девочка с земляникой», «Читающая девочка», «Открытая дверь», «Ужин»; а впрочем, у него все особенно хорошо, и от любого из его произведений трудно оторваться. У него так много света, воздуха, жизни, что стена, занятая в шведской зале его акварелями, производит поистине освежающее и бодрящее впечатление. Если кто умеет передать световую «улыбку», то это именно Ларссон, и если он в самом деле многим обязан импрессионистам, то они, по справедливости, могут гордиться своим благотворным влиянием.

Но заметьте, что Ларссон как нельзя более далек от тех парадоксальных эффектов, к которым так сильно тяготеет уже знакомый нам Англада. Его отличительные черты—простота и естественность. В этом отношении он, повидимому, и сам похож на свои произведения. На выставке есть его портрет, написанный (масляными красками) им самим. Когда смотришь на этот портрет, то невольно проникаешься симпатией к талантливому шведскому живописцу. Некрасивый, но крепкий и жизнерадостный, он обнаруживает такой огромный запас здоровой и серьезной простоты, что кажется совершенно застрахованным от всего пустого, хвастливого, крикливо-парадоксального. И притом его интересуют не одни световые эффекты; для него свет—средство, а не главное действующее лицо его художественных произведений. С его акварелей смотрит на вас настоящая, «живая», неподдельная жизнь, существующая для самой себя, а не для того, чтобы дать импрессионисту возможность изобразить тот или другой световой эффект. Потому-то они и влекут к себе со всею силою живой жизни. Возьмите хоть его «Ужин». Двое ребят—мальчик и девочка—сидят за столом, на котором стоят небольшая ваза с цветами, миска, кружка и два прибора. Они едят серьезно, с полным сознанием важности исполняемой ими обязанности; они—sages, как говорят французы, и их sagesse изображена с таким нежным, любовным, трогательным юмором, который сразу располагает зрителя к художнику.

Хороша также, очень хороша, его «Открытая дверь». Через обвитую растениями дверь видна внутренность комнаты: часы в высоком старинном футляре, окно с занавеской и т. д. Все это — как и всегда у Ларссона — до последней степени просто. И от этой до последней степени простой обстановки веет чистотой, свежестью, миром. Это—целая идиллия. Когда я любовался «Открытой дверью» Ларссона, я вспоминал несравненные в своем роде картины Питера де-Гооха. Питер де-Гоох лучше, чем какой-нибудь другой голландский живописец, изобразил то счастье спокойной и безбедной жизни, право на которое только что было завоевано тогда голландской буржуазией посредством таких упорных усилий, такой продолжительной, геройской борьбы. В картинах Питера де-Гооха отразилась далеко немаловажная сторона тогдашней голландской жизни, — сторона, которою не могли не дорожить голландские бюргеры и которой не могли не поэтизировать голландские художники. Акварели Ларссона свидетельствуют, что такая сторона есть и в нынешней, гораздо более сложной жизни европейских обществ, но они же напоминают нам о том, что эта сторона далеко не имеет теперь такой важности и вдохновляет собственно уже весьма немногих. Ларссон—в своем роде исключительное явление. И не случайно то обстоятельство, что он явился в одной из скандинавских стран, в которых противоречия нынешнего общества достигают пока незначительной степени. Но и в этих странах счастье спокойного и зажиточного существования уже не всем кажется высшею мерою счастья. Это лучше всего доказывается примером Ибсена.

Идиллии Ларссона очень привлекательны, но круг идей, связанных с ними, очень узок, и вот почему, как ни полюбил я их, я все-таки с удовольствием переходил от них к таким, несравненно более богатым по содержанию, хотя и не таким выдающимся в техническом отношении картинам, как картина Мункаши «Ночные бродяги», в венгерской зале, и испанца Бильбао Гонцано «Рабыня», в так называемом центральном салоне.

Солдаты с ружьями ведут нескольких бродяг, задержанных во время ночного обхода. Один из арестованных, молодой малый, со связанными руками, очень смущен; он понурил голову и отворачивается в сторону: его увидела и узнала молодая женщина, шедшая с корзиной на руке, должно быть, за утренними покупками, но в горестном удивлении остановившаяся при виде неожиданного зрелища. Она вся—воплощенный негодующий упрек, под влиянием которого и понурил молодой арестант свою буйную головушку. Другие бродяги шагают не сму-

щаясь,—не привыкать стать! Впереди выступает пожилой человек, тоже в поручнях, с выражением мрачной решимости. Другой, еще более пожилой арестант, с красным носом, поражает своим забитым видом. Третий с любопытством смотрит, что смутило его товарища. В узкой улице, по которой ведут арестованных, сидят торговки, показывающие пальцами на молодую женщину. Одна из них, толстая старуха, глядит, презрительно подбоченясь; она полна сознания собственного достоинства, как мадам Баяр в «Кренкебилле» Анатоля Франса, считающая унизительной для себя даже уплату долга продавщику овощей, попавшему в руки полиции. Тут же идут босоногие дети с книжками в руках—может быть, будущие бродяги, а пожалуй,—недаром же они учатся, — и будущие борцы за лучший общественный строй. Мальчик смотрит на арестантов со страхом, перемешанным с удивлением, а девочка глядит с блаженным видом ни о чем еще не думающего ребенка, обрадовавшегося интересному происшествию; из торговок хороша на самом переднем плане старушка, продающая овощи. Она смотрит и как будто размышляет. О чем? О горе той молодой женщины, судьба которой была так или иначе связана с арестантом? Вряд ли! Мне сдается, что она поглощена мыслью о том, удастся ли ей получить сегодня тот копеечный барыш, которым поддерживается ее жалкое существование. Некогда ей, да и не привыкла она о других думать!

Это уже не идиллия; еще более,—если это возможно,—далека от идиллии «Рабыня» Бильбао Гонцано. Представьте себе несколько молодых женщин, сделавших себе ремесло из продажи своего тела; они причесались, намазались, нарядились и сидят, весело смеясь, в ожидании своих «гостей»-покупателей. На заднем плане поместилась полная женщина на возрасте,—повидимому, почтенная хозяйка этого почтенного заведения, — с собачкой на коленях и с выражением полного спокойствия совести на лице: она тоже не даром ест хлеб, у нее тоже хлопот полон рот. А на самом переднем плане вы видите молодую женщину, не совсем еще одетую, тоже намазанную, но застывшую в позе самого безнадежного и горестного отчаяния. Это—«товар», пока еще не привыкший к исполнению своей веселой обязанности; но выхода нет, и стерпится—слюбится. Вот почему хозяйка и не смущается ее горем; она не то видала! Словом, тут перед нами настоящая потрясающая драма.

Мне скажут, пожалуй,—теперь нередко приходится слышать это,—что изображение таких драм вовсе не дело живописи, задачи которой не похожи на задачи литературы,—но почему же не дело? И почему

живопись не должна изображать—по-своему, т.-е. красками, а не словами—то, что изображает литература? Задача искусства заключается в изображении всего того, что интересует и волнует общественного человека, и живопись вовсе не составляет исключения из общего правила. Замечательно, что те самые люди, которые хотели бы отделить целою пропастью живопись от литературы, часто приветствуют «слияние»—мнимое, невозможное—живописи с музыкой. Их восхищают разные «симфонии красок». И это понятно. Когда эти люди стараются отгородить китайской стеною живопись от литературы, они борются, собственно, с элементом идейности, влиянию которого литература поддается, как известно, с гораздо большею легкостью, чем музыка. Das ist des Pudels Kern!

Раз заговорив о живописцах, не чуждающихся элемента идейности, я отмечу здесь еще картину голландца Иосифа Израэльса: «Мадонна в хижине».

На соломенном стуле сидит чисто, но очень бедно одетая босоногая молодая женщина и, держа на коленях своего ребенка, кормит его чем-то с ложечки; ни в лице этой женщины, ни в окружающей ее обстановке нет решительно ничего замечательного,—это самая обыкновенная мать в самой обыкновенной хижине. Почему же она—Мадонна? Потому, что она такая же мать, как и самые «возвышенные» мадонны Рафаэля. «Возвышенность» этих последних именно и заключается в их материнстве, но у Рафаэля, как и вообще в христианском искусстве, эта чисто человеческая—и даже не только человеческая—черта сделана атрибутом божества, а у Израэльса она возвращена человеку. Прежде человек, по выражению Фейербаха, опустошал себя, поклоняясь в божестве своей собственной сущности, а теперь он понимает всю тщету этого самоопустошения и дорожит человеческими чертами именно потому, что они принадлежат человеку. Это целый переворот, воспетый еще Гейне:

Ein neues Lied, ein schöneres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten,
Wir wollen hier, auf Erden schon,
Das Himmelreich errichten!

Не лишена идейного значения и выставленная в зале, отведенной, собственно, венецианским художникам, картина Сильвио Ротты «Carità» («Благотворительность»). В длинной, узкой комнате бедняки разных полов и возрастов едят из чашек суп, как видно, только

что ими полученный; несколько человек еще сидит в ожидании подачки; недурна тут мать, спешащая накормить ребенка, недурен старик, закусывающий, отвернувшись к стене. Вся картина производит впечатление полной правдивости: ничего бьющего на эффект, ничего придуманного Это — страница из современной общественной жизни.

Несомненным элементом идейности отличаются также две картины бельгийца Эжена Ларманса: «Человеческая драма» и «Обетованная земля».

На первой из них изображено двое крестьян, несущих мертвое тело молодого человека; впереди и несколько сбоку идет плачущая девочка; сзади тоже плачущая старуха; ни у девочки, ни у старухи лица не видно, но в их фигурах, в их походке так много глубокого, давящего горя! Эта картина сразу привлекает к себе и замыслом и исполнением. В ней много истинно-драматического. Жаль только, что холодный и резкий колорит Ларманса значительно портит эстетическое впечатление.

Таким же неприятным колоритом грешит и его «Обетованная земля», имеющая, повидимому, символическое значение. У изгороди, на берегу реки стоят два бедно одетых человека (один из них в деревянных башмаках и в плаще с заплатами) и напряженно смотрят в даль, где вырисовывается какой-то город. Им, должно быть, холодно: их шеи обмотаны шарфами, а шапки сильно надвинуты на головы. Деревья, растущие на берегу реки, склоняются под напором сильного ветра, небо покрыто тучами. А вдали виден город, на который и смотрят наши бедняки; он освещен веселым, ярким солнцем; в нем светло, тихо, хорошо. Я слышал, как один итальянец, стоявший перед этой картиной, об'яснял другому зрителю ее смысл длинными рассуждениями на ту тему, что там хорошо, где нас нет. Может быть, это и хотел выразить Ларманс своей «Обетованной землею». Но ведь на его картине город-то существует, и там он в самом деле укрыт от непогоды. Откуда же следует, что «Обетованная земля» есть, по его мнению, не более как иллюзия усталых и иззябших людей, своего рода fata morgana? Я не знаю.

Чтобы покончить с идейной живописью, которая теперь страдает худосочием и обретается не в авантаже у публики, — я упомяну еще о картине американца Гарри Мильчерса «Тайная вечеря». В комнате, освещаемой висячей лампой с металлическим абажуром дешевого, но, можно сказать, самоновейшего изделия, сидит Иисус со своими учениками; перед Иисусом стоит испускающая свет чаша, похожая на

чашу с дарами, а перед учениками расставлены небольшие стеклянные стаканчики, совершенно такие, из каких пьют вино в дешевых кафе Западной Европы. Иисус, голова которого окружена сиянием, как на наших образах, имеет вид крепкого и энергичного янки. У него короткие, вьющиеся волосы, усы и небольшая бородка. Если бы ему сбрить волосы на верхней губе и на щеках, оставив небольшой клок на подбородке, то он, кажется, немедленно основал бы какой-нибудь мясной или стеариновый трест. Тут своего рода «couleur locale». Но как ни смешна эта «couleur», а все-таки надо сказать, что в выражении лица Иисуса есть что-то действительно оригинальное: он опустил голову и ему как будто стыдно за измену Иуды.

Ученики его тоже заплатили значительную дань «couleur locale»: некоторые из них—вылитые янки. Я не уверен в том, что эта странная модернизация есть продукт простой наивности. Возможно, что тут скрыта какая-нибудь идея. Но какая? признаюсь, я не понимаю — да и не уверен в том, что сам Мильчерс ясно понимал, зачем ему понадобилось модернизовать именно тот эпизод из жизни Иисуса, который, по своему мистическому характеру, совершенно не поддается модернизации.

Идейность в искусстве хороша, разумеется, только тогда, когда изображаемые им идеи не носят на себе печати пошлости. Было бы очень странно, если бы между идейными художественными произведениями нашего времени не было пошлостей: ведь запас идей, обращающихся в высших классах, отличается теперь поразительно бедностью. О пошлости стоит говорить только тогда, когда она имеет знаменательный характер, но именно таков характер пошлости, выступающий на картине бельгийца Шарля Эрманса: «Caritа» («Благотворительность»). Молодая женщина в роскошном костюме кормит грудью, очевидно, чужого и бедного ребенка. Это чрезвычайно трогательно! И чрезвычайно уместен здесь роскошный костюм! Если припомнить, что даже в Англии, где благотворительность очень развита, суммы, получаемые бедняками от благотворителей, по самым преувеличенным расчетам, составляют не более одного процента прибавочной стоимости, выжимаемой капиталистами из пролетариата, то приходится сказать, что буржуазия должна была бы стыдиться своей благотворительности, как одного из самых тяжких свидетельств против существующего порядка.

Очень понравилась мне картина итальянца Джузеппе де-Санктиса: «Вечереет». Оживленная улица большого города, на переднем плане

впадающая в площадь; зажигаются уличные фонари; освещаются магазины, и их свет красиво отражается в покрывающих мостовую лужах. Внизу на тротуаре—городской вечер, со свойственным ему искусственным освещением, уже совсем вошел в свои права, а сверху, в конце улицы, падает сноп голубого света умирающего дня. Де-Санктис превосходно изобразил ту поэзию, которою веет от этой мирной борьбы ночного света с дневным, и которую каждый из нас может наблюдать в самых прозаических кварталах самых прозаических городов нашего времени. В этих городах поэзия не частый гость, но зато тем более дорогой и желанный.

Много поэзии—хотя другого рода: поэзии деревенского, а не городского быта—и в картине Франческо Джиоли «Тосканская осень». Небольшая группа молодых крестьян занимается сбором винограда. Они сильны, бодры, счастливы,—урожай, очевидно, в этом году хороший,—и их бодрость и счастье сообщаются и зрителю. Тут изображена власть земли в одном из самых привлекательных ее проявлений. При виде этой картины мне вспомнился покойный Г. И. Успенский. Он порадовался бы на нее, как радовался когда-то на некоторые стихотворения Кольцова.

Шестая международная выставка в Венеции изобилует портретами. Некоторые из них очень хороши; так, например, всякий входящий в залу XXIII—одну из двух зал, отведенных венецианским художникам,—невольно останавливается перед портретом Дж. Кардуччи, написанным Александром Милези; во второй венецианской зале — зале XXIV — обращает на себя внимание «Мужской портрет», выставленный Г. Таламини; в венгерской зале хорош написанный Э. Ф. Лашло—портрет графа Пьера де-Вэя; в испанской зале — портрет. «Жака Лоррэна» Антонио де-ля-Гандара; в испанской зале—«Женский портрет» Сальвино Тофанари; в одной из ломбардских зал — «Портрет миланской дамы» («Ritratto di signora milanese») Эмилио Гола; в латинской зале—женский портрет (пастель) Артура Ночи; во французской зале—портрет Родэна, Эмиля Бляша и т. д. и т. д. Но самыми лучшими из них, настоящими шедеврами, являются женские портреты Мориса Грейфенгагена (женщина в «сером») и Джона Левери (женщина в «зеленом»). На них нельзя достаточно налюбоваться.

Если, насмотревшись на женщину в «сером» Грейфенгагена, вы взглянете на рядом висящую—в английской зале—его же картину «Благовещение», то вы сильно разочаруетесь. Там царствует простота; здесь — жеманное подражание Розети. Женщина в «сером»

привлекает вас к художнику, «Благовещение» вызывает в вас сомнение в его искренности. Откуда же разница?

Дело в том, что портрет, вообще, занимает исключительное положение между родами живописи. Он, конечно, тоже не независим от влияния времени, но на нем эти влияния оставляют менее заметный след. Возьмите, например, портреты, писанные Давидом, и сопоставьте их с теми его картинами, которые наиболее отражают на себе понятия, господствовавшие в среде революционной французской буржуазии конца XVIII века. Портреты Давида и до сих пор вызывают всеобщие похвалы, а по поводу его «Брута» и его «Горациев» теперь многие пожимают плечами.

Почему это так? Да очень просто! Многим из наших современников не только чужды, но прямо антипатичны вдохновлявшие Давида революционные идеи, и еще более совершенно чужд всем нам ряд тех понятий и вкусов, с которыми эти великие революционные идеи ассоциировались в головах тогдашних французов. «Горацияям» и «Бруту» вредит в глазах наших современников именно то, чем особенно восхищались современники Давида. А в портретах, написанных Давидом, этот элемент эпохи гораздо менее заметен,—главным достоинством портрета всегда все-таки является его сходство с подлинником. Поэтому он гораздо менее скрывает от наших современников огромный, мужественный и правдивый, при всей его риторичности, талант Давида, и поэтому же французы конца XVIII века, наоборот, гораздо менее восхищались написанными Давидом портретами, чем его «Брутом» и «Горацияями». Наконец, поэтому же вы не ошибетесь, если, желая оценить талант данного живописца, прежде всего постараетесь познакомиться с написанными им портретами.

В применении к Морису Грейфенгагену это общее замечание принимает следующий вид: этот несомненно очень талантливый художник живет в такую эпоху, когда понятия, свойственные буржуазии,—для которой, главным образом, и создаются художественные произведения всякого рода,—отличаются узкостью и бедностью содержания. В них нет места ничему мирскому, ничему возможному, ничему великому, ничему такому, что вдохновляет общественного человека на подвиг, что заставляет его жертвовать собою ради общего блага. И все, что намекает на такое самоотвержение, кажется этому падающему классу искусственным, «театральным»; этот класс требует «простоты». Но «простое» на его нынешнем языке значит: чуждое идейного элемента. Истинная простота, — вдохновлявшая, например,

голландских живописцев того поколения, которое было зачато во время героической борьбы с испанскими угнетателями,—не имеет никакой прелести в глазах нынешних детей буржуазии. Она для них тоже слишком «театральна». Чтобы простота не казалась им театральной, она должна быть загримирована на более или менее старинный лад. Старина в их глазах хороша тем, что напоминает им о том добром старом времени, которое не знало «проклятых вопросов» наших дней и наивно верило в то, во что теперь не может верить ни буржуазия, ни ее будущий могильщик—пролетариат [1]). И вот, они идеализируют старину. Плодом такой идеализации явилась, между прочим, и деятельность Розети. Но «духовный» склад людей нашей эпохи так непохож на духовный склад людей ранней эпохи Возрождения, что нынешние художники, подражающие художникам той эпохи, по необходимости впадают в манерность. Эта манерность сказывается, между прочим, и в тех произведениях Грейфенгагена, которые дают большой простор приложению его эстетических теорий. И вот почему его «Благовещение» несравненно слабее его женщины «в сером».

Портреты хороши не только тем, что менее связывают художника: они хороши еще и тем, что увековечивают черты быстро сменяющихся поколений и таким образом облегчают работу историка и социолога. Написанный Энгром портрет Бертэна-старшего стоит целого исследования. И в этом смысле очень интересен находящийся на венецианской выставке «Портрет г-жи Х», Каролюса Дюрана. Он очень хорош уже и сам по себе, т.-е. по своей технике, но замечательнее всего выражение лица «г-жи Х». Это худощавое и болезненное лицо выражает столько капризного пресыщения, столько скуки, что, всматриваясь в него, начинаешь понимать, до какой степени людям этого рода нужно, как они говорят, новое, т.-е. на самом деле совершенно безыдейное искусство. Зачем г-же Х идеи? Что ей Гекуба и что она Гекубе? А сколько теперь таких людей в «высших» классах Европы и Америки!

На венецианской выставке много литографий, пастелей, рисунков пером и т. п. Им отведено несколько зал, и между ними попадаются безусловно прекрасные вещи, особенно много их в «голландской зале». Тут почти все значительно, выразительно, серьезно, сильно.

---

[1]) Расслабленным детям высших классов потому и нравится вера доброго старого времени, что сами они уже не верят и неспособны верить. Подобно этому, они увлекаются Ницше по той причине, что им совсем несвойственна сила. Сильный идеализирует то, чем он силен; слабый то, чего ему недостает.

Но лучше всего здесь литографии Гавермана. Они выдаются даже в этой богатой зале. Их счетом семь, и в том числе четыре портрета. Мне особенно понравился портрет бывшего голландского социал-демократа, а теперь анархиста Домелы Ньевенгайса. Впрочем, едва ли уступает ему и портрет доктора Бестса. Невозможно передать, до чего хороши эти небольшие вещи. Отличительной чертой их является то, что я назвал бы честностью. В них нет ровно ничего, бьющего на эффект, в них правдиво все до последней черточки. Гаверман большой, очень большой художник!

Хороши также литографии де-Иоселина-де-Ионга: «Via crucis» и «Призвание св. Петра и Андрея». Первая из них изображает шествие Иисуса на казнь. Худой, изнуренный, но твердый и непоколебимый, он идет, обращаясь с успокоительным жестом к провожающим его полным отчаяния женщинам, а конвоирующие его воины равнодушно смотрят на эту драму, не подозревая ее величия. Им «приказано», у них—«служба», а до всего прочего им нет никакого дела. На второй литографии Иисус имеет изящную худую фигуру мыслящего человека, а апостолы выглядят здоровыми и простодушными рыбаками, сохранившими на лоне природы всю свою первобытную непосредственность. Сцена происходит на берегу озера, и пейзаж очень красив.

В одной из следующих зал, посвященных этого рода произведениям, мне понравился офорт Эдгара Шаина (Chahine) «Carro» («Телега»). На набережной большого города ломовой извозчик осаживает свою лошадь. Очень живая, хорошо изображенная сцена.

Упомяну еще о «Женщине перед зеркалом» Адольфо Марини. Это своего рода Нана: голая женщина, поражающая пластической красотой своего молодого и могучего тела,—это, по-своему, мастерская вещь.

Место не позволяет мне распространяться здесь об этом интересном отделе; скажу коротко. В нем я испытал гораздо больше эстетического наслаждения, нежели в залах, отведенных для картин, писанных масляными красками. В нем заметно несравненно больше серьезного отношения к предмету, а потому и художественные таланты несравненно ярче выступают здесь наружу; так, например, выставленные здесь небольшие вещи уже знакомого читателю Тоороп служат гораздо лучшим свидетельством в пользу его дарования, чем его большие картины. Откуда эта разница? По-моему, она об'ясняется тем, что масляные краски дают художнику гораздо больше технической возможности пуститься в погоню за парадоксальными эффектами и ограничиться изображением

одной только внешности, одной только — более или менее парадоксально освещенной — скорлупы явлений.

А что сказать о скульптуре? Тут я прежде всего упомяну о некоторых произведениях Леонардо Бистольфи,—это большею частью надгробные памятники, проникнутые мрачной поэзией смерти; из них самым интересным по замыслу является надгробный памятник семейства Панса в Кужо, «La Sfinxe». На высоком могильном камне сидит женщина с длинными распущенными волосами. Вся ее поза выражает неподвижность, а на лице ее застыла напряженная, неотступная дума; пальцы ее рук судорожно давят на ее колена, и в этом судорожном надавливании на колена ее красивых, длинных пальцев ярко выражается мука неразрешенной тайны. По-моему, это не сфинкс, а существо, бьющееся над мучительной загадкой сфинкса, над вопросом о смерти.

С точки зрения современного естествознания в смерти нет ничего таинственного. Смерть вовсе не сфинкс. О всяком мертвеце можно сказать, как сказал когда-то Шелли об умершем поэте Китсе: «He is made one with Nature («Он об'единился с природой»), но кто привык смотреть на вопрос о смерти с точки зрения мистической таинственности, кто видит в ней странную загадку сфинкса,—на того хорошо задуманная и недурно сделанная статуя Бистольфи должна произвести сильное впечатление.

«Об'единение с природой» не заключает в себе ничего таинственного, но в нем бывает порой очень много болезненного, особенно для тех, которые потеряли в умершем близкое существо. С этой стороны смерть всегда будет привлекать к себе взоры художника. На шестой венецианской выставке разработку этой темы представляет собою бронзовая группа Альбера Бартоломэ: «Мертвый ребенок». Сидящая женщина сжимает в руках тело мертвого ребенка, прислонившись к нему левой щекой. Ее лица не видно, но вся ее фигура говорит о страшном подавляющем горе. Это одно из самых замечательных произведений скульптуры, какие только можно видеть на венецианской выставке.

В той же, т.-е. во французской зале, где стоит группа Бартоломэ, можно видеть другую, тоже в своем роде интересную группу—«Поцелуй» Далу. Фавн обнял нимфу и крепко-крепко ее целует. Это старая тема,—как и смерть,—но разработана она с огромной силой выражения.

Наконец, в той же зале нельзя пройти мимо гипсовой статуи Родэна: «Лежащая женщина»; это незаконченная вещь: у женщины нет рук, формы ее тела едва намечены. В ней, бесспорно, очень

много мощи; но я не понимаю, зачем выставлять то, что еще не доделано. Я слышал, как некоторые посетители сравнивали эту статую с теми статуями Микель-Анджело, которые находятся в медицейской капелле церкви Сан-Лоренцо во Флоренции. Манера Родэна, действительно, напоминает отчасти манеру Микель-Анджело. Но, ведь, если многие статуи этого последнего остались недоконченными, то это произошло единственно в силу неблагоприятно сложившихся обстоятельств. И Микель-Анджело едва ли захотел бы выставлять их прежде окончательной отделки: для этого в нем слишком сильно развито было эстетическое чувство.

Минуя много других интересных статуй, я останавливаюсь перед двумя бронзовыми девочками — фабричными работницами — бельгийского живописца и скульптора Жюля ван-Бисбрука.

Вместе с Константином Менье и Пьером Брэком, Жюль ван-Бисбрук принадлежит к той группе бельгийских скульпторов, которая не только не чуждается идейного элемента в искусстве, но, напротив, придает ему очень большое значение. Недавно Виктор Руссо — тоже бельгиец—на вопрос о том, что думает он об идейности в искусстве, отвечал: «Я твердо убежден, что, оставаясь прекрасной, скульптура может черпать свое вдохновение в идее, опираться на нее. Здесь любят красивые формы. Но если через красивые формы дает себя знать лиризм великой души, то художественное произведение чрезвычайно много выигрывает от этого в своей выразительности. В чем заключается задача скульптуры? В том, чтобы запечатлеть на веществе душевное волнение, в том, чтобы заставить бронзу или мрамор пропеть вашу поэму, передать ее людям». Это—превосходный ответ [1]). Истинно прекрасное художественное произведение всегда выражает «лиризм великой души». Чтобы с успехом итти по следам Микель-Анджело, надо уметь мыслить и чувствовать так, как мыслил и чувствовал великий флорентинец; надо уметь страдать страданиями окружающего общества, как страдал ими он, написавший от имени своей знаменитой статуи «Ночь» известное четверостишие:

Grato m'è il sonno, e più l'esser di sasso:
Mentre che'l danno e la vergogna dura,
Non veder, non sentir m'è gran ventura;
Però, non mi destar! deh, parla basso!

[1]) Этот ответ приведен в цитированной выше книге Пика: L'Arte mondiale etc. p.p. 190—191.

Менье, Брэку и Бисбруку делает большую честь то обстоятельство, что они понимают значение идейного элемента в такое время, когда большинство художников всех стран так склонно увлекаться парадоксальными внешними эффектами, и когда безыдейность в искусстве — иногда облыжно именуемая раскрепощением личности —становится идеалом для многих и многих. Идейность этих художников об'ясняется тем обстоятельством, что весьма значительный слой бельгийской мелкой буржуазии, недовольный ничем не смягчаемым господством в Бельгии больших денежных мешков, очень склонен к оппозиции, к осуждению существующего там общественного порядка. В Бельгии «интеллигенция» отличается более широким кругозором, чем во Франции, Германии или Швейцарии. В рядах бельгийской рабочей партии очень много «интеллигентов». Но надо заметить, что именно эти «интеллигенты» сообщают партии издавна свойственный ей оттенок умеренности и непоследовательности. В бельгийской «интеллигенции» много хороших намерений; но эти хорошие намерения далеко не вполне исцеляют ее от буржуазных влияний. Это легко видеть, между прочим, и на художественных произведениях группы Менье, Брэка и Бисбрука.

Посмотрите на маленьких фабричных работниц Бисбрука. Плохо питающиеся, малокровные организмы, бедная одежда; худые личики с печатью ранней осмысленности и... покорно, безропотно опущенные вниз молодые головки. Это, без всякого сомнения, очень хорошие, прямо замечательные вещи. Бронза превосходно «поет» в них поэму бедности и рано пережитых лишений. Но в этой поэме не слышится ни одной ноты протеста. Эта поэма есть нечто вроде некрасовского стихотворения, приглашающего читателя пожелать добрый ночи тому, кто все терпит во имя Христа и

Чьи работают грубые руки,
Предоставив почтительно нам
Погружаться в искусства, науки,
Предаваться мечтам и страстям.

Правда, от подростков-работниц трудно и ждать протеста, по крайней мере—сознательного протеста, но дело в том, что протеста, вообще, нет в лиризме этих художников. Посмотрите на гипсовую группу Брэка «Жены рыбаков»; она тоже находится на выставке. Тесно сбившись в кучу, четыре женщины пристально смотрят в даль. Их лица очень выразительны, на них ясно виден страх за мужей, застигнутых в море бурей. Женщина, стоящая впереди всей группы, сжимает свои

руки с выражением ужаса и покорной мольбы. Это тоже прекрасная вещь, но покорная мольба составляет как бы лейт-мотив той поэмы, которую поет это прекрасное произведение. Вы опять скажете, может быть, что бесполезно протестовать против бури. Я спорить не стану, а попрошу вас перейти со мною к находящемуся здесь же бронзовому рельефу Менье: «Углекопы, возвращающиеся с работы». Группа из восьми рабочих идет тяжелой походкой людей, раздавленных непосильным трудом. Их головы тоже опущены вниз, и на их низких лбах нет и признака мысли. Эти взрослые микроцефалы,— как и девочки-подростки Бисбрука,—представляют собою воплощенную покорность. Этот рельеф напомнил мне офорт Эмиля Вуара: «Белый раб». Это тоже рабочий, идущий, не знаю уж с работы или на работу, но только всей своей фигурой говорящий о своей приниженности. Вот такие же белые рабы и углекопы Менье. Эти белые рабы напоминают также «Рабочих лошадей», изображенных на одном из превосходных офортов Дингеманса,—в «голландской зале». Только «рабочие лошади» Дингеманса и бодрее, и сытее, чем «белые рабы» Вуара и Менье. С этой стороны мне больше нравится тот рельеф Менье, который был выставлен на международной парижской выставке 1900 года, и который изображает углекопов, несущих на носилках тело своего погибшего на работе товарища; на том рельефе лицо одного из несущих выражает нечто мало похожее на рабскую безропотность. Конечно, там углекопы изображены при исключительных обстоятельствах. Но ведь освободительное движение современного пролетариата не представляет собою ничего исключительного. Основною мыслью этого движения является решительное и бесповоротное отрицание безропотности. Почему же эта мысль не нашла себе выражения ни у Менье, ни у какого-нибудь другого художника? Если бы кто-нибудь захотел составить себе понятие о великих общественных стремлениях нашего времени, если бы он мог сделать это единственно только посредством знакомства с теми художественными произведениями, которые находятся на шестой международной выставке в Венеции, то он остался бы чуждым всякого подозрения насчет того, что наш исторический период выставил какую-то «идею четвертого сословия», и что эта идея имеет удивительное свойство перерождать «белых рабов», зажигая в их сердцах жажду борьбы, а в их головах — свет сознания. Одна только «Обетованная земля» Ларманса намекнула бы ему, пожалуй, на то, что люди, носящие грубые башмаки и заплатанные одежды, стремятся

в какую-то счастливую даль, но этот намек остался бы таким неясным, почти двусмысленным.

Мы видим отсюда, до какой невероятной степени современное нам искусство односторонне, до какой степени оно глухо к стремлениям рабочего класса. Бытие определяет собою сознание, а не сознание—бытие. Высшие классы не идут и не могут пойти дальше сострадания и жалости к униженным. О жалости говорят, к жалости взывают картины Мункаши, Бильбао и Ротты; о жалости говорят, к жалости взывают статуи Бисбрука, Брэка и Менье. Лучшие из тех представителей высших классов, которые не сумели окончательно перейти на сторону пролетариата, способны лишь пожелать «доброй ночи» обездоленным и угнетенным. Благодарствуйте, добрые люди! Но ваши часы отстали: ночь уже кончается, начинается «настоящий день»...

Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии

Изучение быта первобытных народов как нельзя лучше подтверждает то основное положение исторического материализма, которое гласит, что сознание людей определяется их бытием. В подтверждение этого здесь достаточно сослаться на тот вывод, к которому пришел Бюхер в своем замечательном исследовании «Arbeit und Rhythmus». Он говорит: «Я пришел к тому заключению, что работа, музыка и поэзия на первой ступени развития сливались вместе, но что основным элементом этой триады была работа, между тем как обе остальные имели лишь второстепенное значение». По Бюхеру, происхождение поэзии об'ясняется работою («der Ursprung der Poesie ist in der Arbeit zu suchen»). И кто знаком с литературой этого предмета, тот не обвинит Бюхера в преувеличении [1]). Возражения, которые были сделаны ему компетентными людьми, касаются не сущности, а только некоторых второстепенных частностей его взгляда. По существу дела Бюхер, без сомнения, прав.

Но его вывод касается именно только происхождения поэзии. А что можно сказать об ее дальнейшем развитии? Как обстоит дело с поэзией и вообще с искусством на более высоких ступенях общественного развития? Можно ли, и на каких ступенях, подметить существование причинной связи между бытием и сознанием, между техникой и экономикой общества, с одной стороны, и его искусством, с другой?

---

[1]) М. Гёрнес говорит о первобытной орнаментике, что она «могла развиться только опираясь на промышленную деятельность», и что те народы, которые, подобно цейлонским веддам, еще не знают никакой промышленной деятельности, не имеют и орнаментики (Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, Wien 1898, S. 38). Это — вывод совершенно подобный вышеприведенному нами выводу Бюхера.

Ответ на этот вопрос мы будем искать в этой статье, опираясь на историю французского искусства в XVIII столетии.

Здесь нам необходимо, прежде всего, сделать следующую оговорку.

Французское общество XVIII века с точки зрения социологии характеризуется прежде всего тем обстоятельством, что оно было о б щ е с т в о м, р а з д е л е н н ы м н а к л а с с ы. Это обстоятельство не могло не отразиться на развитии искусства. В самом деле, возьмем хоть т е а т р. На средневековой сцене во Франции, как и во всей Западной Европе, важное место занимают так называемые ф а р с ы. Фарсы сочинялись для народа и разыгрывались перед народом. Они всегда служили выражением взглядов народа, его стремлений и—что особенно полезно отметить здесь—его неудовольствий против высших сословий. Но, начиная с царствования Людовика XIII, фарс склоняется к упадку; его относят к числу тех развлечений, которые приличны только для лакеев и недостойны людей утонченного вкуса: «éprouvés des gens sages», как говорит один французский писатель в 1625 г. На смену фарса является т р а г е д и я. Но французская трагедия не имеет ничего общего со взглядами, стремлениями и неудовольствиями народной массы. Она представляет собой создание аристократии и выражает взгляды, вкусы и стремления высшего сословия. Мы сейчас увидим, какую глубокую печать наложило это сословное происхождение на весь ее характер; но сначала мы хотим обратить внимание читателя на то, что в эпоху возникновения трагедии во Франции аристократия этой страны совершенно не занималась производительным трудом и жила, потребляя те продукты, которые создавались экономической деятельностью третьего сословия (tiers état). Нетрудно понять, что этот факт не мог не иметь влияния на те произведения искусства, которые возникали в аристократической среде и которые выражали собой ее вкусы. Вот, например, известно, что новозеландцы воспевают в некоторых своих песнях возделывание бататов. Известно также, что их п е с н и нередко сопровождаются п л я с к о й, представляющей собою не более как в о с п р о и з в е д е н и е т е х т е л о д в и ж е н и й, к о т о р ы е с о в е р ш а ю т с я з е м л е д е л ь ц е м п р и в о з д е л ы в а н и и э т и х р а с т е н и й. Тут ясно видно, каким образом производительная деятельность людей влияет на их искусство, и не менее ясно, что так как высшие классы не занимаются производительным трудом, то и с к у с с т в о, в о з н и к а ю щ е е в и х с р е д е, н е м о ж е т и м е т ь н и к а к о г о п р я м о г о о т н о ш е н и я к о б щ е с т в е н н о м у п р о ц е с с у п р о и з в о д с т в а. Но значит ли это, что в обществе, разделенном на классы, ослабляется причинная

зависимость сознания людей от их бытия? Нет, нисколько не значит, потому что разделение общества на классы само обусловливается экономическим его развитием. И если искусство, создаваемое высшими классами, не имеет никакого прямого отношения к производительному процессу, то это об'ясняется в последнем счете тоже экономическими причинами. Стало быть, материалистическое об'яснение истории вполне применимо и в этом случае; но само собою разумеется, что в этом случае уже не так легко обнаруживается несомненная причинная связь между бытием и сознанием, между общественными отношениями, возникающими на основе «работы», и искусством. Здесь между «работой», с одной стороны, и искусством—с другой, образуются некоторые промежуточные инстанции, часто привлекавшие к себе все внимание исследователей и тем затруднявшие правильное понимание явлений.

Сделав эту необходимую оговорку, мы переходим к нашему предмету и прежде всего обращаемся к трагедии.

«Французская трагедия, — говорит Тэн в своих «Чтениях об искусстве»,—является в то время, когда благоустроенная и благородная монархия при Людовике XIV учреждает господство приличий, изящную аристократическую обстановку, великолепные представления, придворную жизнь, и она исчезает с того момента, когда дворянство и придворные нравы падают под ударами революции».

Это совершенно справедливо. Но исторический процесс возникновения, а особенно падения французской классической трагедии был несколько сложнее, чем изображает его знаменитый теоретик искусства.

Присмотримся к этому роду литературных произведений со стороны его формы и со стороны его содержания.

Со стороны формы в классической трагедии должны, прежде всего, обратить на себя наше внимание знаменитые три единства, из-за которых велось так много спора впоследствии, в эпоху вечно памятной в летописях французской литературы борьбы романтиков с классиками. Теория этих единств была известна во Франции еще со времени Возрождения; но литературным законом, непререкаемым правилом хорошего «вкуса» она стала только в семнадцатом веке. «Когда Корнель писал свою Медею в 1629 г.,—говорит Лансон,—он еще ничего не знал о трех единствах» [1]). Пропагандистом теории трех единств выступил в начале тридцатых годов восемнадцатого века Мерэ. В 1634 г. поста-

[1]) Histoire de la littérature française, p. 415.

влена была его трагедия «Sophonisbe»,—первая трагедия, написанная по «правилам». Она вызвала полемику, в которой противники «правил» выставляли против них доводы, во многом напоминающие рассуждения романтиков. На защиту трех единств ополчились ученые поклонники античной литературы (les érudits), и они одержали решительную и прочную победу. Но чему обязаны они были своей победой? Во всяком случае не своей «эрудиции», до которой публике было очень мало дела, а возраставшей требовательности высшего класса, для которого становились невыносимы наивные сценические несообразности предшествовавшей эпохи. «Единства имели за себя такую идею, которая должна была увлечь благовоспитанных людей, — продолжает Лансон, — идею точного подражания действительности, способного вызвать надлежащую иллюзию. В своем настоящем значении единства представляют собою м и н и м у м условности... Таким образом, торжество единств было на самом деле победою реализма над воображением» [1]).

Таким образом победила здесь собственно утонченность аристократического вкуса, возраставшая вместе с упрочением «благородной и благосклонной монархии». Дальнейшие успехи театральной техники сделали точное подражание действительности вполне возможным и без соблюдения единств; но представление о них ассоциировалось в умах зрителей с целым рядом других дорогих и важных для них представлений, и потому их теория приобрела как бы самостоятельную ценность, опиравшуюся на будто бы неоспоримые требования хорошего вкуса. Впоследствии господство трех единств поддержано было, как мы увидим ниже, другими общественными причинами, и потому их теория защищалась даже теми, которые ненавидели аристократию. Борьба с ними стала очень трудною: чтобы ниспровергнуть их, романтикам потребовалось много остроумия, настойчивости и почти революционной энергии.

Раз коснувшись театральной техники, заметим еще следующее.

Аристократическое происхождение французской трагедии наложило свою печать, между прочим, и на искусство актеров. Всем известно, например, что игра французских драматических актеров до сих пор отличается некоторой искусственностью и даже ходульностью, производящей довольно неприятное впечатление на непривычного зрителя. Кто видел Сарру Бернар, тот не станет спорить с нами. Такая манера игры унаследована французскими драматическими актерами от той поры,

[1]) L. c., p. 416.

когда на французской сцене господствовала классическая трагедия. Аристократическое общество XVII и XVIII столетий обнаружило бы большое недовольство, если бы трагические актеры вздумали играть свои роли с тою простотою и с тою естественностью, которыми чарует нас, например, Элеонора Дузэ. Простая и естественная игра решительно противоречила всем требованиям аристократической эстетики. «Французы не ограничиваются костюмом, чтобы придать актерам и трагедии необходимые для них благородство и достоинство,—с гордостью говорит аббат Дюбо.—Мы хотим еще, чтобы актеры говорили тоном более высоким и более протяжным, чем тот, которым говорят в обыденной речи. Это более трудная манера (sic!), но в ней более достоинства. Жестикуляция должна соответствовать тону, потому что наши актеры должны обнаруживать величие и возвышенность во всем, что они делают».

Почему же актеры должны были обнаруживать величие и возвышенность? Потому, что трагедия была детищем придворной аристократии и что главными действующими лицами в ней выступали короли, «герои» и вообще такие «высокопоставленные» лица, которых, так сказать, долг службы обязывал казаться, если не быть, «величавыми» и «возвышенными». Драматург, в произведениях которого не было надлежащей условной дозы придворно-аристократической «возвышенности», даже при большом таланте никогда не дождался бы рукоплесканий от тогдашних зрителей.

Это лучше всего видно из тех суждений, которые высказывались о Шекспире в тогдашней Франции, а под влиянием Франции даже и в Англии.

Юм находил, что не следует преувеличивать гений Шекспира: непропорциональные тела часто кажутся выше своего действительного роста; для своего времени Шекспир был хорош, но он не подходит для утонченной аудитории. Попе высказывал сожаление о том, что Шекспир писал для народа, а не для светских людей. «Шекспир писал бы лучше, — говорил он, — если бы пользовался покровительством государя и поддержкой со стороны придворных». Сам Вольтер, который в своей литературной деятельности являлся глашатаем нового времени, враждебного «старому порядку», и который дал многим своим трагедиям «философское» содержание, заплатил огромную дань эстетическим понятиям аристократического общества. Шекспир казался ему гениальным, но грубым в а р в а р о м. Его отзыв о «Гамлете» в высшей степени замечателен. «Эта пьеса,—говорит он,—полна анахронизмов и нелепостей; в ней хоронят Офелию на сцене, а это такое чудовищное зрелище, что

знаменитый Гаррик выкинул сцену на кладбище... Эта пьеса изобилует вульгарностями. Так, в первой сцене часовой говорит: «Я не слыхал даже мышиного топота». Можно ли допускать подобные несообразности? Без сомнения, солдат способен выразиться так в своей казарме, но он не должен выражаться так на сцене, перед избранными особами нации,—особами, которые говорят благородным языком и в присутствии которых надо выражаться не менее благородно. Вообразите вы, господа, Людовика XIV в его зеркальной галлерее, окруженного блестящим двором, и представьте, что покрытый лохмотьями шут расталкивает толпу героев, великих людей и красавиц, составляющих этот двор; он предлагает им покинуть Корнеля, Расина и Мольера для петрушки, который имеет проблески таланта, но кривляется. Как вы думаете? Как встретили бы подобного шута?».

В этих словах Вольтера заключается указание не только на аристократическое происхождение французской классической трагедии, но также и на причины ее упадка [1]).

Изысканность легко переходит в манерность, а манерность исключает серьезную и вдумчивую обработку предмета. И не только обработку. Круг выбора предметов непременно должен был сузиться под влиянием сословных предрассудков аристократии. Сословное понятие о приличии подрезывало крылья искусству. В этом отношении чрезвычайно характерно и поучительно то требование, которое пред'являет к трагедии Мармонтель.

«И мирная и благовоспитанная нация, — говорит он, — в которой каждый считает себя обязанным приспособлять свои идеи и чувства к нравам и обычаям общества, нация, в которой приличия служат законами, такая нация может допустить только такие характеры, которые смягчены уважением к окружающим, и только такие пороки, которые смягчены приличием».

Сословное приличие становится критерием при оценке художественных произведений. Этого достаточно для того, чтобы вызвать падение классической трагедии. Но этого еще недостаточно для того, чтобы об'яснить появление на французской сцене нового рода драматических произведений. А между тем мы видим, что в тридцатых годах XVIII века появляется новый литературный жанр, — так называемая comédie

[1]) Заметим мимоходом, что именно эта сторона взглядов Вольтера отталкивала от него Лессинга, который был последовательным идеологом германского бюргерства, и это прекрасно выяснено Фр. Мерингом в его книге Die Lessings-legaende.

larmoyante, слезливая комедия, которая в течение некоторого времени пользуется весьма значительным успехом. Если сознание об'ясняется бытием, если так называемое духовное развитие человечества находится в причинной зависимости от его экономического развития, то экономика XVIII века должна об'яснить нам, между прочим, и появление слезливой комедии. Спрашивается, может ли она сделать это?

Не только может, но отчасти уже и сделала, правда, без серьезного метода. В доказательство сошлемся, например, на Геттнера, который в своей истории французской литературы рассматривает слезливую комедию как следствие роста французской буржуазии. Но рост буржуазии, как всякого другого класса, может быть об'яснен только экономическим развитием общества. Стало быть, Геттнер, сам того не подозревая и не желая,—он большой враг материализма, о котором, мимоходом сказать, он имеет самое нелепое представление,—прибегает к материалистическому об'яснению истории. И не один Геттнер поступает так. Гораздо лучше Геттнера обнаружил искомую нами причинную зависимость Брюнэтьер в своей книге «Les époques du théâtre français».

Он говорит там: «Со времени краха, постигшего банк Лоу,—чтобы не заходить дальше,—аристократия с каждым днем теряет почву под ногами. Она как будто торопится сделать все, что только может сделать данный класс для того, чтобы дискредитироваться... но в особенности она разоряется, а буржуазия, третье сословие, обогащается,—и, приобретая все больше и больше значения, приобретает также сознание своих прав. Существующее неравенство возмущает ее теперь более, чем когда-либо прежде. Злоупотребления кажутся ей теперь более несносными, чем раньше. Как выразился впоследствии один поэт, в сердцах зародилась ненависть одновременно с жаждой справедливости [1]). Возможно ли, чтобы, располагая таким средством пропаганды и влияния, каким служит театр, буржуазия не воспользовалась им? Чтобы она не приняла всерьез, не взглянула с трагической точки зрения на те неравенства, которые только забавляли автора комедий: «Bourgeois gentilhomme» и «Georges Dandin»? А больше всего возможно ли было, чтобы эта уже торжествующая буржуазия помирилась с постоянным представлением на сцене императоров и королей и чтобы она, если можно так выразиться, не воспользовалась своими сбережениями для того, чтобы заказать свой портрет?».

Итак, слезливая комедия была портретом фран-

[1]) Курсив наш.

цузской буржуазии XVIII века. Это совершенно верно. Недаром же она называется также буржуазной драмой. Но у Брюнэтьера этот верный взгляд имеет слишком общий, а следовательно, отвлеченный характер. Постараемся развить его несколько подробнее.

Брюнэтьер говорит, что буржуазия не могла помириться с вечными изображениями на сцене одних только императоров и королей. Это очень вероятно после тех об'яснений, которые сделаны им в приведенной нами цитате, но пока это только вероятно; несомненным это станет только тогда, когда мы ознакомимся с психологией хотя некоторых из лиц, принимавших деятельное участие в литературной жизни тогдашней Франции. К числу их, несомненно, принадлежал талантливый Бомарше, автор нескольких слезливых комедий. Что же думал Бомарше о «вечном изображении на сцене одних только императоров и королей»?

Он решительно и страстно восставал против него. Он едко смеялся над тем литературным обычаем, в силу которого героями трагедии являлись короли и другие сильные мира сего, а комедия бичевала людей низшего сословия. «Изображать людей среднего состояния в несчастии! Fi donc! Их всегда надо осмеивать. Смешные граждане и несчастный король; вот весь возможный театр; я приму это к сведению» [1]).

Это едкое восклицание одного из самых видных идеологов третьего сословия, видимо, подтверждает, стало быть, вышеприведенные психологические соображения Брюнэтьера. Но Бомарше не только не желает изображать в «несчастии» людей среднего состояния. Он протестует также против обычая выбирать действующих лиц «серьезных» драматических произведений между героями античного мира. «Какое дело,—спрашивает он,—мне, мирному подданному монархического государства XVIII века, до афинских и римских происшествий? Могу ли я сильно интересоваться смертью какого-нибудь пелопонесского тирана или принесением в жертву молодой царевны в Авлиде? Все это меня совсем не касается, из всего этого не вытекает для меня никакого значения» [2]).

Выбор героев из античного мира был одним из чрезвычайно многочисленных проявлений того увлечения древностью, которое само было идеологическим отражением борьбы нового, нарождавшегося общественного порядка с феодализмом. Из эпохи Возрождения это увлечение античной цивилизацией перешло в век Людовика XIV, который, как известно, очень охотно сравнивали с веком Августа. Но когда буржуа-

---

[1]) Lettre sur la critique du Barbier de Séville.

[2]) Essai sur le genre dramatique sérieux, Oeuvres, I, p. 11.

зия начала проникаться оппозиционным настроением, когда в ее сердце начала зарождаться «ненависть одновременно с жаждой справедливости», тогда увлечение античными героями,—вполне разделявшееся прежде ее образованными представителями,—начало казаться ей неуместным, а «происшествия» античной истории недостаточно поучительными. Героем буржуазной драмы является тогдашний «человек среднего состояния», более или менее идеализированный тогдашними идеологами буржуазии. Это характерное обстоятельство, разумеется, не могло повредить «портрету».

Пойдем дальше. Истинным творцом буржуазной драмы во Франции является Нивэлль-де-ля-Шоссэ. Что же мы видим в его многочисленных произведениях? Восстание против тех или других сторон аристократической психологии, борьбу с теми или другими дворянскими предрассудками или—если вам угодно—пороками. Современники более всего ценили в этих произведениях именно заключавшуюся в них нравственную проповедь [1]). И с этой своей стороны слезливая комедия была верна своему происхождению.

Известно, что идеологи французской буржуазии, стремившиеся дать нам ее «портрет» в своих драматических произведениях, не обнаружили большой оригинальности. Буржуазная драма была не создана ими, а только перенесена во Францию из Англии. В Англии же этот род драматических произведений возник,—в конце семнадцатого века,—как реакция против страшной распущенности, господствовавшей тогда на сцене и служившей отражением нравственного упадка тогдашней английской аристократии. Боровшаяся с аристократией буржуазия захотела, чтобы комедия сделалась «достойной христиан», она стала проповедывать в ней свою мораль. Французские литературные новаторы XVIII века, вообще широко заимствовавшие из английской литературы все то, что соответствовало положению и чувствам оппозиционной французской буржуазии, целиком перенесли во Францию эту сторону английской слезливой комедии. Французская буржуазная драма не хуже английской проповедует буржуазные семейные добродетели. В этом заключалась одна из тайн ее успеха и в этом же заключается разгадка того, на первый взгляд совершенно непонятного, обстоятельства,

---

[1]) Д'Аламбер говорит о Нивэль-де-ля-Шоссэ: «Как в своей литературной деятельности, так и в своей частной жизни он держался того правила, что мудростью обладает тот человек, желания и стремления которого пропорциональны его средствам». Это апология уравновешенности, умеренности и аккуратности.

что французская буржуазная драма, которая около половины восемнадцатого века кажется твердо установившимся родом литературных произведений, довольно скоро отходит на задний план, отступает перед классической трагедией, которая, казалось бы, должна была отступить перед нею.

Мы сейчас увидим, чем об'ясняется это странное обстоятельство, но прежде всего нам хочется отметить еще вот что.

Дидро, который, благодаря своей натуре страстного новатора, не мог не увлечься буржуазной драмой, и который, как известно, сам упражнялся в новом литературном роде (припомним его «Le fils naturel» 1757 г. и его «Le père de famille» 1758 г.), требовал, чтобы сцена давала изображение не характеров, а положений и именно общественных положений. Ему возражали, что общественное положение еще не определяет собою человека. «Что такое,—спрашивали его,—судья сам по себе (le juge en soi)? Что такое купец сам по себе (le négociant en soi)?». Но тут было огромное недоразумение. У Дидро речь шла не о купце «en soi» и не о судье «en soi», но о тогдашнем купце и особенно о тогдашнем судье. А что тогдашние судьи давали много поучительного материала для весьма живых сценических изображений, это прекрасно показывает знаменитая комедия «Le mariage de Figaro». Требование Дидро было лишь литературным отражением революционных стремлений тогдашнего французского «среднего состояния».

Но именно революционный характер этих стремлений и помешал французской буржуазной драме окончательно победить классическую трагедию.

Дитя аристократии, классическая трагедия беспредельно и неоспоримо господствовала на французской сцене, пока нераздельно и неоспоримо господствовала аристократия... в пределах, отведенных сословной монархией, которая сама явилась историческим результатом продолжительной и ожесточенной борьбы классов во Франции. Когда господство аристократии стало подвергаться оспариванию, когда «люди среднего состояния» прониклись оппозиционным настроением, старые литературные понятия начали казаться этим людям неудовлетворительными, а старый театр недостаточно «поучительным». И тогда рядом с классической трагедией, быстро клонившейся к упадку, выступила буржуазная драма. В буржуазной драме французский «человек среднего состояния» противопоставил свои домашние добродетели глубокой испорченности аристократии. Но то общественное противоречие, которое надо было разрешить тогдашней Франции, не могло быть решено с помощью нрав-

ственной проповеди. Речь шла тогда не об устранении аристократических пороков, а об устранении самой аристократии. Понятно, что это не могло быть без ожесточенной борьбы, и не менее понятно, что отец семейства («Le père de famille»), при всей неоспоримой почтенности своей буржуазной нравственности, не мог послужить образцом неутомимого и неустрашимого борца. Литературный «портрет» буржуазии не внушал героизма. А между тем противники старого порядка чувствовали потребность в героизме, сознавали необходимость развития в третьем сословии гражданской добродетели. Где можно было тогда найти образцы такой добродетели? Там же, где прежде искали образцов литературного вкуса: в античном мире.

И вот опять явилось увлечение античными героями. Теперь противник аристократии уже не говорит, подобно Бомарше: «Какое мне, мирному подданному монархического государства XVIII века, дело до афинских и римских происшествий». Теперь афинские и римские «происшествия» опять стали вызывать в публике живейший интерес. Но интерес к ним приобрел теперь совсем другой характер.

Если молодые идеологи буржуазии интересовались теперь «принесением в жертву молодой царевны в Авлиде», то они интересовались им, преимущественно, как материалом для обличения «суеверия»; если их внимание могла привлечь к себе «смерть какого-нибудь пелопонесского тирана», то она привлекала их не столько своей психологической, сколько своей политической стороною. Теперь увлекались уже не монархическим веком Августа, а республиканскими героями Плутарха. Плутарх сделался настольной книгой молодых идеологов буржуазии, как это показывают, например, мемуары г-жи Ролан. И это увлечение республиканскими героями вновь оживило интерес ко всей вообще античной жизни. Подражание древности сделалось модой и наложило глубокую печать на все тогдашнее французское искусство. Ниже мы увидим, какой большой след оставило оно в истории французской живописи, а теперь заметим, что оно же ослабило интерес к буржуазной драме, вследствие буржуазной обыденности ее содержания и надолго отсрочило смерть классической трагедии.

Историки французской литературы нередко с удивлением спрашивали себя: чем об'яснить тот факт, что подготовители и деятели Великой Французской Революции оставались консерваторами в области литературы? И почему господство классицизма пало лишь довольно долго после падения старого порядка? Но на самом деле литературный консерватизм

новаторов того времени был чисто внешним. Если трагедия не изменилась как форма, то она претерпела существенное изменение в смысле содержания.

Возьмем хоть трагедию Сорэна «Spartacus», появившуюся в 1760 году. Ее герой, Спартак, полон стремления к свободе. Ради своей великой идеи он отказывается даже от женитьбы на любимой девушке, и на протяжении всей пьесы он в своих речах не перестает твердить о свободе и о человеколюбии. Чтобы писать такие трагедии и рукоплескать им, нужно было именно не быть литературным консерватором. В старые литературные мехи тут влито было совершенно новое революционное содержание.

Трагедии, вроде трагедий Сорэна или Лемерра (см. его Guillaume Tell), осуществляют одно из самых революционных требований литературного новатора Дидро: они изображают не характеры, а общественные положения и особенно революционные общественные стремления того времени. И если это новое вино вливалось в старые мехи, то это об'ясняется тем, что мехи эти завещаны были той самой древностью, всеобщее увлечение которой было одним из наиболее знаменательных, наиболее характерных симптомов нового общественного настроения. Рядом с этой новой разновидностью классической трагедии буржуазная драма, эта—как с похвалой выражается о ней Бомарше—moralité en action, казалась и не могла не казаться слишком бледной, слишком пресной, слишком консервативной по своему содержанию.

Буржуазная драма была вызвана к жизни оппозиционным настроением французской буржуазии и уже не годилась для выражения революционных ее стремлений. Литературный «портрет» хорошо передавал временные, преходящие черты оригинала; поэтому им перестали заниматься, когда оригинал утратил эти черты и когда черты эти перестали казаться приятными. В этом все дело.

Классическая трагедия продолжала жить вплоть до той поры, когда французская буржуазия окончательно восторжествовала над защитниками старого порядка и когда увлечение республиканскими героями древности утратило для нее всякое общественное значение [1]). А когда

---

[1]) «L'ordre de Lycurgue qui n'y pensait guère,—говорит Пти-де-Жюллевиль,—protégea les trois unités» (Le théâtre en France, p. 334). Лучше выразиться невозможно. Но накануне великой революции идеологи буржуазии не видели в этой «тени» ничего консервативного. Напротив, они видели в ней лишь революционную гражданскую добродетель («vertu»). Это необходимо помнить.

эта пора наступила, тогда буржуазная драма воскресла к новой жизни и, претерпев некоторые изменения, сообразные с особенностями нового общественного положения, но вовсе не имеющие существенного характера, окончательно утвердилась на французской сцене.

Даже тот, кто отказался бы признать кровное родство романтической драмы с буржуазной драмой восемнадцатого века, должен был бы согласиться с тем, что, например, драматические произведения Александра Дюма-сына являются настоящей буржуазной драмой девятнадцатого столетия.

В произведениях искусства и в литературных вкусах данного времени выражается общественная психология, а в психологии общества, разделенного на классы, многое останется для нас непонятным и парадоксальным, если мы будем продолжать игнорировать, как это делают теперь историки-идеалисты вопреки лучшим заветам буржуазной исторической науки — взаимное отношение классов и взаимную классовую борьбу.

Теперь оставим театральные подмостки и обратимся к другой отрасли французского искусства, именно, к ж и в о п и с и.

Под влиянием уже знакомых нам общественных причин развитие совершается здесь параллельно тому, что мы видели в области драматической литературы. Это заметил еще Геттнер, который справедливо говорит, что, например, слезливая комедия Дидро была не чем иным, как жанровой живописью, перенесенною на сцену.

В эпоху Людовика XIV, т.-е. в то время, когда сословная монархия достигла своего апогея, французская живопись имела очень много общего с классической трагедией. В ней, как и в этой последней, господствовали «le sublime» и «la dignité». И точно так же, как классическая трагедия, она выбирала своих героев только из числа сильных мира сего. Шарль Ле-Брэн, бывший тогда законодателем художественного вкуса к живописи, знал, собственно говоря, т о л ь к о одного героя: Людовика XIV, которого он одевал, впрочем, в античный костюм.

Его знаменитые «Batailles d'Alexandre» —которые теперь можно видеть в Лувре и которые поистине заслуживают внимания посетителей этого музея — были написаны после фландрской военной кампании 1667 г., покрывшей французскую монархию громкой славой [1]). Они были всецело посвящены прославлению «короля-солнца». И они слишком со-

[1]) Осада Турнэ увенчалась успехом после д в у х дней; осада Фюрна, Куртрэ, Дуэ, Армантьера тоже длилась самое короткое время. Лилль был взят в девять дней и т. д.

ответствовали тогдашнему настроению умов, стремившихся к «величественному», к славе, к победам, чтобы общественное сомнение господствовавшего сословия не было окончательно поражено ими. Ле-Брэн уступил, может быть, сам того не подозревая, потребности говорить громко, поразить взгляд, привести блеск широких художественных замыслов в соответствие с тою пышностью, которая окружала короля, говорит А. Жеверэй. Тогдашняя Франция резюмировалась в особе своего короля. Поэтому перед изображением Александра зрители рукоплескали Людовику XIV [1]).

Огромное впечатление, которое производила в свое время живопись Ле-Брэна, характеризуется патетическим восклицанием Этьена Карно: «Que tu brilles, Le-Brun, d'une lumière pure!». [2])

Но все течет, все изменяется. Кто достиг вершины, тот идет вниз. Для французской сословной монархии спуск вниз начался, как известно, уже при жизни Людовика XIV и затем беспрерывно продолжался вплоть до революции. «Король-солнце», говоривший: «государство, это—я», все-таки по-своему заботился о величии Франции. А Людовик XV, нисколько не отказывавшийся от притязаний абсолютизма, думал только о своих наслаждениях. Ни о чем другом не думало и огромное большинство окружавшей его аристократической челяди. Его время было временем ненасытной погони за удовольствиями, временем веселого прожигания жизни. Но как ни грязны были подчас забавы аристократических бездельников, вкусы тогдашнего общества все-таки отличались неоспоримым изяществом, красивой утонченностью, делавшими Францию «законодательницей мод». И эти изящные, утонченные вкусы нашли свое выражение в эстетических понятиях того времени.

«Когда век Людовика XIV сменился веком Людовика XV, идеал искусства от величественного перешел к приятному. Повсюду распространяются утонченность элегантности и тонкость чувственного наслаждения» [3]). И этот идеал искусства лучше и ярче всего осуществился в картинах Бушэ.

«Чувственное наслаждение,—читаем мы в только что цитированном нами сочинении,—идеал Бушэ, душа его живописи. Венера, о которой он мечтает и которую он изображает, чисто-чувственная Венера» [4]). Это совершенно справедливо, и это очень хорошо понимали

[1]) A. Gevereay, Charles Le-Brun; p. 220.
[2]) Каким чистым светом блещешь ты, Ле-Брэн.
[3]) Goncourt, L'art au dix-huitième siècle, p.p. 135—136.
[4]) L. c., p. 145.

современники Бушэ. В 1740 году его приятель Нирон в одном из своих стихотворений говорит от лица знаменитого живописца госпоже Помпадур:

Je ne recherche, pour tout dire,
Qu'élégance, grâces, beauté,
Douceur, gentillesse et gaité;
En un mot, ce qui respire
Ou badinage, ou volupté,
Le tout sans trop de liberté,
Drapé du voile que désire
La scrupuleuse honnêteté.

Это—превосходная характеристика Бушэ, его музой была изящная чувственность, которою пропитаны все его картины. Этих картин тоже не мало в Лувре, и кто хочет составить себе понятие о том, какое расстояние отделяет дворянско-монархическую Францию Людовика XV от таковой же Франции Людовика XIV, тому мы рекомендуем сравнить картины Бушэ с картинами Ле-Брэна. Подобное сравнение будет поучительнее целых томов отвлеченных исторических рассуждений.

Живопись Бушэ имела такой же огромный успех, какой встретила в свое время живопись Ле-Брэна. Влияние Бушэ было поистине колоссально. Справедливо было замечено, что тогдашние молодые французские живописцы, ехавшие в Рим для завершения своего художественного образования, покидали Францию с его созданиями в глазах и, возвращаясь домой, привозили с собою не впечатления, полученные от великих мастеров эпохи Возрождения, а воспоминания о нем же. Но господство и влияние Бушэ были непрочны. Освободительное движение французской буржуазии поставило в отрицательное к нему отношение передовую критику того времени.

Уже в 1753 году Гримм строго осуждает его в своей Correspondance littéraire. «Boucher n'est pas fort dans le masculin», говорит он (Бушэ не силен в том, что мужского пола). И в самом деле, le masculin представлен на картинах Бушэ главным образом амурами, разумеется, не имевшими ни малейшего отношения к освободительным стремлениям той эпохи. Еще резче Гримма напал на Бушэ Дидро в своих «Салонах».

«У него извращение вкуса, колорита, композиции, характеров, воображения, рисунка,— пишет Дидро в 1765 году, — шаг за шагом следовало за развращением нравов». По мнению Дидро, Бушэ перестал быть художником. «И тогда-то его сделали придворным живописцем!». Осо-

бенно достается от Дидро вышеупомянутым амурам Бушэ. Пылкий энциклопедист несколько неожиданно замечает, что во всей многочисленной толпе этих амуров нет ни одного ребенка, который годился бы для действительной жизни, «например, для того, чтобы учить свой урок, читать, писать или мять коноплю». Этот упрек, отчасти напоминающий обвинения, с которыми наш Д. И. Писарев обрушился на голову Евгения Онегина, заставляет презрительно пожимать плечами многих и многих из нынешних французских критиков. Эти господа говорят, что «мять коноплю» вовсе не пристало амурам, и они правы. Но они не видят, что в наивном негодовании Дидро против «маленьких развратных сатиров» сказалась классовая ненависть трудолюбивой тогда буржуазии к праздным утехам аристократических бездельников.

Не нравится Дидро и то, что, несомненно, составляло силу Бушэ: его féminin (женский пол). «Одно время он любил изображать девушек. Каковы же были эти девушки? Изящные представительницы полусвета». Эти изящные представительницы полусвета были очень красивы на свой лад. Но их красота не привлекала, а возмущала идеологов третьего сословия. Она нравилась только аристократам и тем людям из tiers état, которые, находясь под влиянием аристократов, усвоили аристократические вкусы.

«Мой и ваш живописец,—говорит Дидро, обращаясь к читателям,—Грез. Грез первый догадался сделать искусство нравственным». Эта похвала настолько же характерна для настроения Дидро,—а с ним и всей тогдашней мыслящей буржуазии,—как и гневные упреки, посылаемые им по адресу ненавистного ему Бушэ.

Грез в самом деле был до последней степени нравственным живописцем. Если буржуазные драмы Нивэлля-де-ля-Шоссе, Бомарше, Свэдэна и пр. были des moralités en action, то картины Греза можно назвать moralités sur la toile. «Отец семейства» занимает у него почетное место, передний угол, фигурирует в самых различных, но всегда трогательных положениях и отличается такими же почтенными домашними добродетелями, которые украшают его в буржуазной драме. Но хотя этот патриарх, бесспорно, достоин всякого уважения, он не обнаруживает никакого политического интереса. Он стоит «воплощенной укоризною» перед распущенной и развратной аристократией и дальше «укоризны» не идет. И это совсем не удивительно, потому что создавший его художник тоже ограничивается «укоризной». Грез далеко не революционер. Он стремится не к устранению старого порядка, а лишь к его исправлению в духе морали. Французское духо-

венство для него — хранитель религии и добрых нравов; французские священники—духовные отцы всех граждан [1]). А между тем, дух революционного недовольства уже проникает в среду французских художников. В пятидесятых годах исключают из французской академии художеств в Риме ученика, отказавшегося говеть.

В 1767 г. другой ученик той же академии, архитектор Адр. Мутон, подвергается той же каре за тот же проступок. К Мутону присоединяется скульптор Клод Моно, — его тоже удаляют из заведения. Общественное мнение Парижа решительно становится на сторону Мутона, который подает на директора римской академии жалобу в суд, а суд (Châtelet) признает этого последнего виновным и приговаривает его к уплате 20.000 ливров в пользу Мутона. Общественная атмосфера все более и более нагревается, и по мере того как революционное настроение овладевает третьим сословием, увлечение жанровой живописью—этой слезливой комедией, писанной масляными красками—остывает. Перемена в настроении передовых людей того времени приводит к изменению их эстетических запросов,—как она привела к изменению их литературных понятий,—и жанровая живопись в духе Греза, еще не так давно вызывавшая всеобщий энтузиазм [2]), затмевается революционной живописью Давида и его школы.

Впоследствии, когда Давид был уже членом конвента, он в своем докладе этому собранию, говорил: «Все виды искусства только и делали, что служили вкусам и капризам кучки сибаритов с карманами, набитыми золотом, и цехи (Давид называет так академии) преследовали гениальных людей и вообще всех тех, которые приходили к ним с чистыми идеями нравственности и философии». По мнению Давида, искусство должно служить народу, республике. Но тот же Давид был решительным сторонником классицизма. Мало того: его художественная деятельность оживила клонившийся к упадку классицизм и на целые десятки лет продлила его господство. Пример Давида лучше всего показывает, что французский классицизм конца восемнадцатого столетия был консервативен, — или, если хотите, реакционен, потому что, ведь он стремится назад от новейших подражателей к античным образцам, — только по форме. Содержание же было насквозь пропитано самым революционным духом.

---

[1]) См. его Lettre à Messieurs les curés в Journal de Paris от 5 декабря 1786 г.

[2]) Такой энтузиазм вызвала, напр., в 1735 г. выставленная в Салоне картина Греза Le père de famille и в 1761 г. его же L'accordée du village.

Одной из наиболее характерных в этом отношении и наиболее замечательных картин Давида был его «Брут». Ликторы несут тела его детей, только что казненных за участие в монархических происках; жена и дочь Брута плачут, а он сидит, суровый и непоколебимый, и вы видите, что для человека благо республики есть, в самом деле, высший закон. Брут—тоже «отец семейства». Но это отец семейства, ставший гражданином. Его добродетель есть политическая добродетель революционера. Он показывает нам, как далеко ушла буржуазная Франция с того времени, когда Дидро превозносил Греза за моральный характер его живописи [1]).

Выставленный в 1789 году, в том году, когда началось великое революционное землетрясение, «Брут» имел потрясающий успех. Он доводил до сознания то, что стало самой глубиной, самой насущной потребностью бытия, т.-е. общественной жизни тогдашней Франции. Эрнест Шэно совершенно справедливо говорит в своей книге о школах французской живописи:

«Давид точно отражал чувство нации, которая, рукоплеща его картинам, рукоплескала своему собственному изображению. Он писал тех самых героев, которых публика брала себе за образец; восторгаясь его картинами, она укрепляла свое собственное восторженное отношение к этим героям. Отсюда та легкость, с которой совершился в искусстве переворот, подобный перевороту, происходившему тогда в нравах и в общественном строе».

Читатель очень ошибся бы, если бы подумал, что переворот, совершенный в искусстве Давидом, простирался только на выбор предметов. Будь это так, мы еще не имели бы права говорить о перевороте. Нет, могучее дыхание приближающейся революции коренным образом изменило все отношение художника к своему делу. Манерности и слащавости старой школы,—смотри, например, картины Ван-Лоо,—художники нового направления противопоставили суровую простоту. Даже недостатки этих новых художников легко об'ясняются господствовавшим среди них настроением. Так, Давида упрекали в том, что действующие лица его картин похожи на статуи. Этот упрек, к сожалению, не лишен основания. Но Давид искал образцов у древних, а для нового времени преобладающим искусством древности является скульптура. Кроме того, Давиду ставили в вину слабость его воображения. Это был тоже спра-

[1]) «Брут» висит теперь в Лувре. Русский человек, которому случится быть в Париже, обязан пойти поклониться ему.

ведливый упрек: Давид сам признавал, что у него преобладает рассудочность. Но рассудочность была самой выдающейся чертой всех представителей тогдашнего освободительного движения. И не только тогдашнего, — рассудочность встречает широкое поле для своего развития и широко развивается у всех цивилизованных народов, переживающих эпоху перелома, когда старый общественный порядок клонится к упадку, и когда представители новых общественных стремлений подвергают его своей критике. У греков времен Сократа рассудочность была развита не меньше, чем у французов восемнадцатого века. Немецкие романтики недаром нападали на рассудочность Эврипида. Рассудочность является плодом борьбы нового со старым, и она же служит ее орудием. Рассудочность свойственна была также всем великим якобинцам. Ее вообще совершенно напрасно считают монополией Гамлетов [1]).

Выяснив себе те общественные причины, которые породили школу Давида, не трудно об'яснить и ее упадок. Тут мы опять видим то, что видели в литературе.

После революции, придя к своей цели, французская буржуазия перестала увлекаться древними республиканскими героями, и потому классицизм представился ей тогда в совершенно другом свете. Он стал казаться ей холодным, полным условности. И он в самом деле сделался таким. Его покинула его великая революционная душа, сообщавшая ему такое сильное обаяние, и у него осталось одно тело, — совокупность внешних приемов художественного творчества, ни для чего теперь ненужная, странная, неудобная, не соответствовавшая новым стремлениям и вкусам, порожденным новыми общественными отношениями. Изображение древних богов и героев сделалось теперь занятием, достойным лишь старых педантов, и очень естественно, что молодое поколение художников не видело в этом занятии ничего привлекательного. Неудовлетворенность классицизмом, стремление выйти на новую дорогу замечается уже у непосредственных учеников Давида, например, у Гро. Напрасно учитель напоминает им о старом идеале, напрасно сами они осуждают свои новые порывы: ход идей неудержимо изменяется ходом вещей. Но Бурбоны, вернувшиеся в Париж «в казенном обозе», и здесь отсрочивают на время окончательное исчезновение классицизма. Реставрация замедляет и даже грозит совсем остановить победное шествие буржуазии. Поэтому буржуазия не решается расстаться с «тенью Ликурга». Эта тень, несколько оживляющая старые заветы в политике,

[1]) Поэтому можно было бы сделать много сильных возражений против взгляда, изложенного И. С. Тургеневым в его знаменитой статье «Гамлет и Дон-Кихот».

поддерживает их в живописи. Но Жэрико уже пишет свои картины. Романтизм уже стучится в дверь.

Впрочем, здесь мы заходим вперед. О том, как пал классицизм, мы поговорим когда-нибудь в другой раз, а теперь нам хочется в немногих словах сказать, как отразилась на эстетических понятиях современников сама революционная катастрофа.

Борьба с аристократией, достигшая теперь своего крайнего напряжения, вызывает ненависть ко всем аристократическим вкусам и преданиям. В январе 1790 г. журнал «La chronique de Paris» пишет: «Все наши приличия, вся наша вежливость, вся наша галантность, все наши взаимные выражения в уважении, в преданности, в покорности должны быть выброшены из нашего языка. Все это слишком напоминает старый порядок». Два года спустя журнал «Les annales patriotiques» говорит: «Приемы и правила вежливости были выдуманы во время рабства, это — суеверие, которое должно быть унесено ветром свободы и равенства». Тот же журнал доказывает, что мы должны снимать шапку с головы только тогда, когда нам жарко, или тогда, когда мы обращаемся к целому собранию; точно так же следует оставить привычку раскланиваться, потому что эта привычка тоже идет из времен рабства. Нужно, кроме того, забыть, исключить из нашего словаря фразы или выражения вроде: «честь имею», «вы сделаете мне честь» и т. п. В конце письма не следует писать: «ваш покорнейший слуга», «ваш всенижайший слуга». (Votre tres humble serviteur.) Все такие выражения унаследованы от старого порядка, недостойны свободного человека. Надо писать: «остаюсь вашим согражданином» или: «вашим братом», или: «вашим товарищем», или, наконец, «вашим равным» (Votre égal).

Гражданин Шалье посвятил и преподнес конвенту целый трактат о вежливости, в котором, строго осуждая старую аристократическую вежливость, он утверждает, что даже излишняя забота о чистоте платья смешна, потому что аристократична. А нарядная одежда—целое преступление, это кража у государства (un vol fait à l'état). Шалье находит, что все должны говорить друг другу ты: «Говоря друг другу ты, мы совершаем крушение старой системы наглости и тирании». Трактат Шалье, повидимому, произвел впечатление: 8-го ноября 1793 г. конвент предписал всем чиновникам употреблять в своих взаимных сношениях местоимение «ты». Некто Лебон, убежденный демократ и пылкий революционер, получил в подарок от своей матери дорогой костюм. Не желая огорчить старуху, он принял подарок, но его стали жестоко терзать мучения совести. По этому поводу он писал своему брату:

«Вот уже десять ночей, как я совсем не сплю, благодаря этому несчастному костюму. Я философ, друг человечества, одеваюсь так богато, между тем как тысячи моих ближних умирают с голоду и носят жалкие лохмотья! Одевшись в свой пышный костюм, как войду я в их скромные жилища? Как буду я защищать бедняка от эксплоатации со стороны богатого? Как я буду восставать против богачей, если я сам подражаю им в роскоши и в пышности? Меня беспрестанно преследуют эти мысли и не дают мне покою».

И это вовсе не единичное явление. Вопрос о костюме стал тогда вопросом совести, подобно тому как это было у нас во время так называемого нигилизма. И по тем же мотивам. В январе 1793 г. журнал «Le courrier de l'égalité» говорит, что стыдно иметь два костюма, когда солдаты, отстаивающие на границе независимость республиканской Франции, совершенно обносились. В то же время знаменитый «P è r e D u c h ê n e» требует, чтобы модные магазины были превращены в мастерские; чтобы экипажные мастера строили только телеги для возчиков; чтобы золотых дел мастера сделались слесарями, а кафе, где собираются праздные люди, были отданы рабочим для их собраний.

При таком состоянии «нравов» совершенно понятно, что искусство дошло до крайней степени в своем отрицании всех старых эстетических преданий аристократической эпохи.

Театр,—который, как мы видели, уже в эпоху, предшествовавшую революции, служил третьему сословию духовным оружием в его борьбе со старым порядком,—осмеивает теперь без всяких стеснений духовенство и дворянство. В 1790 г. большой успех имеет драма: «La liberté conquise ou le despotisme renversé». Присутствующая на представлении публика хором поет: «Аристократы, вы побеждены!». В свою очередь, побежденные аристократы бегут на представления трагедий, напоминающих им доброе старое время: «Cinna», «Athalie» и т. п. В 1793 г. на сцене танцуют карманьолу и насмехаются над королями и эмигрантами. По выражению Гонкура, — у которого мы заимствуем относящиеся к этому периоду данные,—театр s'est sans-culottisé. Актеры издеваются над напыщенными манерами актеров старого времени, они держат себя до крайности непринужденно: лазят в окно вместо того, чтобы входить в дверь и т. д. Гонкур говорит, что однажды во время представления пьесы «Le faux savant» «один актер, вместо того чтобы войти в дверь, спустился на сцену через каминную трубу. «Se non è vero, è ben trovato».

Что театр был sans-culottisé революцией это нисколько не удивительно, так как на некоторое время революция доставила господство

«санкюлотам». Но для нас важно констатировать здесь тот факт, что и во время революции — как и во все предыдущие эпохи — театр служил верным отражением общественной жизни с ее противоречиями и с вызываемою этими противоречиями борьбой классов. Если в доброе старое время, когда, по вышеприведенному выражению Мармонтеля, приличия служили законами, театр выражал аристократические взгляды на взаимные отношения людей, то теперь, при господстве «санкюлотов», осуществился идеал М. Ж. Шэнье, говорившего, что театр должен внушать гражданам отвращение к суеверию, ненависть к притеснителям и любовь к свободе.

Идеалы того времени требовали от гражданина такой усиленной и беспрерывной работы на пользу общую, что собственно эстетические потребности не могли занимать много места в общей совокупности его духовных нужд. Гражданин этой великой эпохи восхищался больше всего поэзией действия, красотою гражданского подвига. И это обстоятельство придавало подчас довольно своеобразный характер эстетическим суждениям французских «патриотов». Гонкур говорит, что один из членов жюри, выбранного для оценки художественных произведений, выставлявшихся в Салоне 1793 года, некто Флерио, сожалел о том, что барельефы, представленные для соискания премий, недостаточно ярко выражают великие принципы революции. «Да и вообще,—спрашивает Флерио,—что за люди эти господа, занимающиеся скульптурой в то время, когда их братья проливают кровь за отечество? По моему мнению, не надо премий!». Другой член жюри, Ассэнфратц, сказал: «Я буду говорить откровенно: по моему мнению, талант артиста—в его сердце, а не в его руке; то, что может быть усвоено рукою, сравнительно неважно». На замечание некоего Нэве о том, что надо же обращать внимание и на ловкость руки (не забывайте, что речь идет о скульптуре), Ассэнфратц горячо ответил: «Гражданин Нэве, ловкость руки—ничто; на ловкости руки не следует основывать свои суждения». Решено было премий по отделу скульптуры не выдавать. Во время прений о картинах тот же Ассэнфратц горячо доказывал, что лучшие живописцы, это—те граждане, которые дерутся за свободу на границе. В своем увлечении он высказывал даже ту мысль, что живописец должен был бы обходиться просто с помощью циркуля и линейки. В заседании по отделу архитектуры некто Дюфурни утверждал, что все постройки должны быть просты, как добродетель гражданина. Не надо излишних украшений. Геометрия должна возродить искусство.

Нечего и говорить, что здесь мы имеем дело с огромнейшим преувеличением; что здесь мы дошли до того предела, дальше которого рассудочность не могла итти даже в то время крайних выводов из раз принятых посылок, и не трудно осмеять — как делает это Гонкур — все рассуждения подобного рода. Но очень неправ был бы тот, кто на основании их решил бы, что революционный период был совершенно неблагоприятен для развития искусства. Повторяем, жестокая борьба, которая велась тогда не только «на границе», но и на всей французской территории от края до края, оставляла гражданам мало времени для спокойного занятия искусством. Но она вовсе не заглушила эстетических потребностей народа; совершенно наоборот. Великое общественное движение, сообщившее народу ясное сознание своего достоинства, дало сильный, небывалый толчок развитию этих потребностей. Чтобы убедиться в этом, достаточно посетить парижский «Musée Carnavalet». Коллекции этого интересного музея, посвященного времени революции, неопровержимо доказывают, что, сделавшись «санкюлотским», искусство вовсе не умерло и не перестало быть искусством, а только прониклось совершенно новым духом. Как добродетель (vertu) тогдашнего французского «патриота» была по преимуществу политической добродетелью, так и его искусство было по преимуществу политическим искусством. Не пугайтесь, читатель. Это значит, что гражданин того времени—т.-е., само собою разумеется, гражданин, достойный своего названия—был равнодушен или почти равнодушен к таким произведениям искусства, в основе которых не лежала какая-нибудь дорогая ему политическая идея[1]). И пусть не говорят, что такое искусство не может не быть бесплодным. Это ошибка. Неподражаемое искусство древних греков в весьма значительной степени было именно таким политическим искусством. Да и одно ли оно? Французское искусство «века Людовика XIV» тоже служило известным политическим идеям, что не помешало, однако, ему расцвесть пышным цветом. А что касается французского искусства эпохи революции, то «санкюлоты» и вывели его на такой путь, по какому не умело ходить искусство высших классов: оно становилось всенародным делом.

Многочисленные гражданские праздники, процессии и торжества того времени являются самым лучшим и самым убедительным свидетельством в пользу «санкюлотской» эстетики. Только это свидетельство не всеми принимается во внимание.

[1]) Мы употребляем слово «политический» в том же широком смысле, в котором было сказано, что всякая классовая борьба есть борьба политическая.

Но, по историческим обстоятельствам той эпохи, всенародное искусство не имело под собою прочной общественной основы. Свирепая термидорская реакция скоро положила конец господству «санкюлотов» и открыла собою новую эру в политике, открыла также новую эпоху в искусстве, — эпоху, выражающую стремления и вкусы нового высшего класса: добившейся господства буржуазии. Здесь мы не будем говорить об этой новой эпохе, она заслуживает подробного рассмотрения, но нам пора кончать.

Что же следует из всего сказанного нами?

Следуют выводы, подтверждающие следующие положения.

Во-первых, сказать, что искусство — равно как и литература — есть отражение жизни, значит выказать хотя и верную, но все-таки еще очень неопределенную мысль. Чтобы понять, *каким образом* искусство отражает жизнь, надо понять механизм этой последней. А у цивилизованных народов борьба классов составляет в этом механизме одну из самых важных пружин. И только рассмотрев эту пружину, только приняв во внимание борьбу классов и изучив ее многоразличные перипетии, мы будем в состоянии сколько-нибудь удовлетворительно об.яснить себе «*духовную*» историю цивилизованного общества: «ход его идей» отражает собою историю его классов и их борьбы друг с другом.

Во-вторых, Кант говорил, что наслаждение, которое определяет суждение вкуса, свободно от всякого интереса, и что то суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, очень партийно и отнюдь не есть чистое суждение вкуса [1]). Это вполне верно в применении *к отдельному лицу*. Если мне нравится данная картина только потому, что я могу выгодно продать ее, то мое суждение, конечно, отнюдь не будет чистым суждением вкуса. Но дело изменяется, когда мы становимся на точку зрения *общества*. Изучение искусства первобытных племен показало, что общественный человек сначала смотрит на предметы и явления с точки зрения утилитарной и только впоследствии переходит, в своем отношении к некоторым из них, на точку зрения эстетическую. Это проливает новый свет на историю искусства. Разумеется, не всякий полезный предмет кажется общественному человеку красивым; но несомненно, что красивым может ему казаться только то, что ему полезно, — т.-е. что имеет значение в его борьбе за существование с природой или с другим общественным человеком. Это не значит, что для общественного человека утилитарная

[1]) «Критика способности силы суждения», перевод Н. М. Соколова, стр. 41—44.

точка зрения совпадает с эстетической. Вовсе нет! Польза познается рассудком; красота — созерцательной способностью. Область первой—расчет; область второй—инстинкт. Притом же — и это необходимо помнить — область, принадлежащая созерцательной способности, несравненно шире области рассудка: наслаждаясь тем, что кажется ему прекрасным, общественный человек почти никогда не отдает себе отчета в той пользе, с представлением о которой связывается у него представление об этом предмете [1]). В огромнейшем большинстве случаев эта польза могла бы быть открыта только научным анализом. Главная отличительная черта эстетического наслаждения—его непосредственность. Но польза все-таки существует; она все-таки лежит в основе эстетического наслаждения (напоминаем, что речь идет не об отдельном лице, а об общественном человеке); если бы ее не было, то предмет не казался бы прекрасным.

На это возразят, пожалуй, что цвет предмета нравится человеку независимо от того значения, какое мог или может иметь для него этот предмет в его борьбе за существование. Не вдаваясь в длинные соображения по этому поводу, я напомню замечание Фехнера. Красный цвет нравится нам, когда мы видим его, скажем, на щеках молодой и красивой женщины. Но какое впечатление произвел бы на нас этот цвет, если бы мы увидели его не на щеках, а на носу нашей красавицы?

Тут замечается полная параллель с нравственностью. Далеко не все то, что полезно общественному человеку, нравственно. Но нравственное значение может приобрести для него только то, что полезно для его жизни и для его развития: не человек для нравственности, а нравственность для человека. Точно так же можно сказать, что не человек для красоты, а красота для человека. А это уже утилитаризм, понимаемый в его настоящем, т.-е. широком смысле, т.-е. в смысле полезного не для отдельного человека, а для общества: племени, рода, класса.

Но именно потому, что мы имеем в виду не отдельное лицо, а общество (племя, народ, класс), у нас остается место и для кантовского взгляда на этот вопрос: суждение вкуса несомненно предполагает отсутствие всяких утилитарных соображений у индивидуума, его высказывающего. Тут тоже полная параллель с суждениями, высказываемыми с точки зрения нравственности: если я об'явлю данный поступок нравственным только потому, что он мне полезен, то я не имею никакого нравственного инстинкта.

[1]) Под предметом здесь надо понимать не только материальные вещи, но и явления природы, человеческие чувства и отношения между людьми.

Искусство и общественная жизнь [1])

I

Вопрос об отношении искусства к общественной жизни всегда играл очень важную роль во всех литературах, достигших известной степени развития. Чаще всего он решался и решается в двух, прямо противоположных, смыслах.

Одни говорили и говорят: не человек для субботы, а суббота для человека; не общество для художника, а художник для общества. Искусство должно содействовать развитию человеческого сознания, улучшению общественного строя.

Другие решительно отвергают этот взгляд. По их мнению, искусство само по себе — ц е л ь; превращать его в с р е д с т в о для достижения каких-нибудь посторонних, хотя бы и самых благородных целей, значит унижать достоинство художественного произведения.

Первый из этих двух взглядов нашел себе яркое выражение в нашей передовой литературе 60-х годов. Не говоря уже о Писареве, который, в своей крайней односторонности, довел его почти до карикатуры, можно напомнить Чернышевского и Добролюбова как самых основательных защитников этого взгляда в тогдашней критике. В одной из первых своих критических статей Чернышевский писал:

«Искусство для искусства»—мысль такая же странная в наше время, как «богатство для богатства», «наука для науки» и т. д. Все человеческие дела должны служить на пользу человеку, если хотят быть не пустым и праздным занятием: богатство существует для того, чтобы им

---

[1]) Предлагаемая вниманию читателей работа есть переделка «реферата», читанного мною на русском же языке в ноябре текущего года в Льеже и Париже. Поэтому она, до известной степени, сохранила форму чтения. В конце второй ее части будут рассмотрены возражения, публично сделанные мне в Париже г. Луначарским, по вопросу о критерии красоты. Своевременно ответив на них устно, я считаю полезным остановиться на них в печати.

пользовался человек, наука для того, чтобы быть руководительницей человека, искусство также должно служить на какую-нибудь существенную пользу, а не на бесплодное удовольствие». По мнению Чернышевского, значение искусства, а в особенности «самого серьезного из них» — поэзии, определяется той массой знаний, которую распространяют они в обществе; он говорит: «Искусство или, лучше сказать, поэзия (одна только поэзия, потому что другие искусства очень мало делают в этом отношении) распространяет в массе читателей огромное количество сведений и, что еще важнее, знакомство с понятиями, выработанными наукой,—вот в чем заключается великое значение поэзии для жизни» [1]). Та же мысль выражена в его знаменитой диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности». Согласно ее семнадцатому тезису, искусство не только воспроизводит жизнь, но и об'ясняет ее; очень часто его произведения «имеют значение приговора о явлениях жизни».

В глазах Чернышевского и его ученика Добролюбова главное значение искусства и заключалось в воспроизведении жизни и в произнесении приговора над ее явлениями [2]). И так смотрели на этот предмет не только литературные критики и теоретики искусства. Некрасов не даром называл свою музу музой «мести и печали». В одном из его стихотворений гражданин, обращаясь к поэту, говорит:

А ты, поэт, избранник неба,
Глашатай истин вековых!
Не верь, что неимущий хлеба
Не стоит вещих струн твоих!
Не верь, что вовсе пали люди:
Не умер Бог в душе людей,
И вопль из верующей груди
Всегда доступен будет ей!
Будь гражданин! Служа искусству,
Для блага ближнего живи,
Свой гений подчиняя чувству
Всеобнимающей Любви.

---

[1]) Н. Г. Чернышевский, Полное собр. сочин., т. I., стр. 33—34.

[2]) Взгляд этот был частью повторением, частью дальнейшим развитием взгляда, выработанного Белинским в последние годы его жизни. В статье «Взгляд на русскую литературу 1847 г.» Белинский писал: «Высочайший и священнейший интерес общества есть его собственное благосостояние, равно простертое на каждого из его членов. Путь к этому благосостоянию—сознание, а сознанию искусство может способствовать не меньше науки. Тут и наука и искусство равно необходимы, и ни наука не может заменить искусства, ни искусство науки». Но развивать со-

Этими словами гражданин Некрасов высказал свое собственное понимание задачи искусства. Совершенно так же понимали тогда эту задачу и наиболее выдающиеся деятели в области пластических искусств, например, в живописи. Перов и Крамской стремились, подобно Некрасову, быть «гражданами», служа искусству; они, как и он, своими произведениями произносили «приговор над явлениями жизни» [1]).

Противоположный взгляд на задачу художественного творчества имел могучего защитника в лице Пушкина николаевской эпохи. Всем известны, конечно, такие его стихотворения, как «Чернь» и «Поэту». Народ, требующий от поэта, чтобы он своими песнями улучшал общественные нравы, слышит от него презрительную, можно сказать, грубую отповедь:

Подите прочь! Какое дело
Поэту мирному до вас?
В разврате каменейте смело:
Не оживит вас лиры глас!
Душе противны вы, как гробы;
Для вашей глупости и злобы
Имели вы до сей поры
Бичи, темницы, топоры —
Довольно с вас, рабов безумных!

Взгляд на задачу поэта изложен Пушкиным в следующих, так часто повторявшихся, словах:

Не для житейского волненья,
Не для корысти, не для битв,
Мы рождены для вдохновенья,
Для звуков сладких и молитв!

Здесь мы имеем перед собою так называемую теорию искусства для искусства в ее наиболее яркой формулировке. Не без основания

знание людей искусство может именно только, произнося «приговоры над явлениями жизни». Так диссертация Чернышевского связывается с последним взглядом на русскую литературу Белинского.

[1]) Письмо Крамского к В. В. Стасову из Ментоны от 30 апреля 1884 г. свидетельствует о сильном влиянии на него взглядов Белинского, Гоголя, Федотова, Иванова, Чернышевского, Добролюбова, Перова. («Иван Николаевич Крамской, его жизнь, переписка и художественно-критические статьи», СПБ. 1888, стр. 487). Надо, впрочем, заметить, что приговоры о явлениях жизни, встречающиеся в критических статьях И. Н. Крамского, далеко уступают в своей ясности тем приговорам, которые мы находим, например, у Г. И. Успенского, не говоря уже о Чернышевском и Добролюбове.

противники литературного движения 60-х годов так охотно и так часто ссылались на Пушкина.

Какой же из этих двух прямо противоположных взглядов на задачу искусства может быть признан правильным?

Принимаясь за решение этого вопроса, необходимо заметить, прежде всего, что он плохо формулирован. На него, как и на все подобные ему вопросы, нельзя смотреть с точки зрения «долга». Если художники данной страны в данное время чуждаются «житейского волнения и битв», а в другое время, наоборот, жадно стремятся и к битвам, и к неизбежно связанному с ним волненью, то это происходит не оттого, что кто-то посторонний предписывает им различные обязанности («должны») в различные эпохи, а оттого, что при одних общественных условиях ими овладевает одно настроение, а при других—другое. Значит, правильное отношение к предмету требует от нас, чтобы мы взглянули на него не с точки зрения того, что должно было бы быть, а с точки зрения того, что было и что есть. Ввиду этого мы поставим вопрос так:

Каковы наиболее важные из тех общественных условий, при которых у художников и у людей, живо интересующихся художественным творчеством, возникает и укрепляется склонность к искусству для искусства?

Когда мы приблизимся к решению этого вопроса, тогда нам не трудно будет решить и другой, тесно связанный с ним и не менее интересный вопрос:

Каковы наиболее важные из тех общественных условий, при которых у художников и у людей, живо интересующихся художественным творчеством, возникает и укрепляется так называемый утилитарный взгляд на искусство, т.-е. склонность придавать его произведениям «значение приговора о явлениях жизни»?

Первый из этих двух вопросов вынуждает нас опять вспомнить о Пушкине.

Было время, когда он не защищал теории искусства для искусства. Было время, когда он не избегал битв, а стремился к ним. Так было в эпоху Александра I. Тогда он не думал что «народ» должен довольствоваться бичами, темницами и топорами. Напротив, он с негодованием восклицал тогда в своей оде «Вольность»:

Увы! Куда ни брошу взор,—
Везде бичи, везде железы,
Законов гибельный позор,
Неволи немощные слезы;
Везде неправедная власть
В сгущенной мгле предрассуждений, и т. д.

А потом его настроение коренным образом изменилось. В эпоху Николая I он усвоил себе теорию искусства для искусства. Чем же вызвана была эта огромная перемена в его настроении?

Начало царствования Николая I ознаменовалось катастрофой 14-го декабря, оказавшей огромное влияние как на дальнейший ход развития нашего «общества», так и на личную судьбу Пушкина. В лице потерпевших поражение «декабристов» сошли со сцены самые образованные и передовые представители тогдашнего «общества». Это не могло не повести за собою значительного понижения его нравственного и умственного уровня. «Как молод я ни был,—говорит Герцен,—но я помню, как наглядно высшее общество пало и стало грязнее, раболепнее с воцарения Николая. Аристократическая независимость, гвардейская удаль александровских времен—все это исчезло с 1826 годом». Тяжело было жить в таком обществе чуткому и умному человеку. «Кругом глушь, молчанье,—говорит тот же Герцен в другой статье,—все было безответно, бесчеловечно, безнадежно и при том чрезвычайно плоско, глупо и мелко. Взор, искавший сочувствия, встречал лакейскую угрозу или испуг, от него отворачивались или оскорбляли его». В письмах Пушкина, относящихся к тому времени, когда написаны были стихотворения «Чернь» и «Поэту», постоянно встречаются жалобы на скуку и пошлость обеих наших столиц. Но он страдал не только от пошлости окружавшего его общества. Очень много крови портили ему также и его отношения к «правящим сферам».

У нас сильно распространена та умилительная легенда, что в 1826 г. Николай I великодушно «простил» Пушкину его политические «ошибки молодости» и даже сделался его великодушным покровителем. Но это было совсем не так. Николай и его правая рука в делах этого рода, шеф жандармов А. Х. Бенкендорф, ничего не «простил» Пушкину, а их «покровительство» ему выразилось для него в длинном ряде нестерпимых унижений. В 1827 г. Бенкендорф доносил Николаю: «Пушкин после свидания со мной с восторгом говорил в английском клубе о вашем величестве и заставил лиц, обедавших с ним, пить здоровье вашего величества. Он все-таки порядочный шалопай, но если удастся напра-

вить его перо и его речи, т о э т о б у д е т в ы г о д н о». Последние слова этого отрывка раскрывают перед нами тайну оказанного Пушкину «покровительства». Из него хотели сделать певца существующего порядка вещей. Николай I и Бенкендорф поставили себе задачей направить его прежде буйную музу на путь официальной нравственности. Когда после смерти Пушкина фельдмаршал Паскевич писал Николаю: «жаль Пушкина, как литератора», тот отвечал ему: «мнение твое я совершенно разделяю, и про него (т.-е. про Пушкина, а не про мнение. *Г. П.)* можно справедливо сказать, что в нем оплакивается будущее, а не прошедшее» [1]). Это значит, что незабвенный император ценил погибшего поэта не за то великое, что было написано им в течение его недолгой жизни, а за то, что он м о г б ы написать при надлежащем полицейском надзоре и руководстве. Николай ждал от него «патриотических» произведений в духе пьесы Кукольника «Рука Всевышнего отечество спасла». Даже неземной поэт В. А. Жуковский, бывший очень хорошим придворным, старался образумить и внушить ему уважение к нравственности. В письме от 12-го апреля 1826 года он говорил: «Наши отроки (то-есть все зреющее поколение), при плохом воспитании, которое не дает им никакой подпоры для жизни, познакомились с твоими буйными, одетыми прелестью поэзии мыслями; ты уже многим нанес вред неисцелимый—это должно заставить тебя трепетать. Талант ничто. Главное: величие нравственное...» [2]). Согласитесь, что, находясь в т а к о м положении, неся на себе цепь т а к о й опеки и выслушивая т а к и е назидания, вполне позволительно было возненавидеть «нравственное величие», проникнуться отвращением ко всей той «выгоде», которую может принести искусство, и воскликнуть по адресу советников и покровителей:

Подите прочь—какое дело
Поэту мирному до вас?

Другими словами: находясь в таком положении, Пушкину вполне естественно было сделаться сторонником теории искусства для искусства и сказать поэту в своем собственном лице:

Ты царь: живи один, дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум,
Усовершенствуя плоды любимых дум,
Не требуя наград за подвиг благородный.

---

[1]) Щеголев, «Пушкин». Очерки, Спб. 1912, стр. 357

[2]) Щеголев, там же, стр. 241.

Д. И. Писарев возразил бы мне, что поэт Пушкина обращает эти резкие слова не к покровителям, а к «народу». Но настоящий народ совершенно выходил из поля зрения тогдашней литературы. Слово «народ» у Пушкина имеет такое же значение, как и часто встречающееся у него слово «толпа». А это последнее, конечно, не относится к трудящейся массе. В своих «Цыганах» Пушкин так характеризует обитателей душных городов: они

Любви стыдятся, мысли гонят,
Торгуют волею своей,
Главы пред идолами клонят
И просят денег да цепей.

Трудно предположить, чтобы эта характеристика относилась, например, к городским ремесленникам.

Если все это правильно, то перед нами намечается следующий вывод:

Склонность к искусству для искусства возникает там, где существует разлад между художниками и окружающей их общественной средою.

Можно сказать, разумеется, что пример Пушкина недостаточен для обоснования такого вывода. Я спорить и прекословить не буду. Приведу другие примеры, заимствуя их из истории французской литературы, т.-е. литературы той страны, умственные течения которой, по крайней мере, до половины прошлого века, встречали самое широкое сочувствие на всем европейском материке.

Современные Пушкину французские романтики тоже были, за немногими исключениями, горячими сторонниками искусства для искусства. Едва ли не самый последовательный между ними, Теофиль Готье, так отделывал защитников утилитарного взгляда на искусство:

«Нет, глупцы, нет, зобастые кретины, из книги нельзя приготовить желатиновый суп, из романа—пару сапог без швов... Клянусь кишками всех пап будущего, прошедшего и настоящего времени, нет и двести тысяч раз нет... Я принадлежу к числу тех, которые считают излишнее необходимым; моя любовь к вещам и людям обратно пропорциональна тем услугам, которые они могут оказать» [1]).

Тот же Готье в биографической заметке о Бодлере очень хвалил автора «Fleurs du mal» за то, что он отстаивал «абсолютную автономию искусства и не допускал, чтобы поэзия могла иметь другую цель, кроме

[1]) Предисловие к роману M-lle de Maupin.

самой себя, и другую задачу, кроме задачи вызвать в душе читателя ощущение прекрасного в абсолютном смысле этого слова» («l'autonomie absolue de l'art et qu'il n'admettait pas que la poésie eût d'autre but qu'elle même et d'autre mission à remplir que d'exciter dans l'âme du lecteur la

ными и политическими идеями, видно из следующего его заявления:

Как плохо уживалась в уме Готье «идея прекрасного» с общественными и политическими идеями, видно из следующего его заявления:

«Я с большой радостью (très joyeusement) откажусь от моих прав француза и гражданина, чтобы видеть подлинную картину Рафаэля или нагую красавицу».

Дальше этого итти некуда. А между тем с Готье, наверно, согласились бы все парнасцы (les parnassiens), хотя бы кое-кто из них сделал бы, может быть, некоторые оговорки насчет той слишком парадоксальной формы, в какой выражал он, особенно в молодые годы, требование «абсолютной автономии искусства».

Откуда же явилось такое настроение у французских романтиков и у парнасцев? Разве и они были в разладе с окружавшим их обществом?

В 1857 году Т. Готье в статье по поводу возобновления на сцене Théâtre Français пьесы де-Виньи «Чаттертон» вспоминал об ее первом представлении, состоявшемся 12-го февраля 1835 г. И тут он рассказывал следующее:

«Партер, перед которым выступал Чаттертон, был переполнен бледными, длинноволосыми юношами, твердо верившими, что нет другого достойного занятия, кроме писания стихов или картин,... и смотревшими на «б у р ж у а» с тем презрением, с которым вряд ли может сравниться перезрение гейдельбергских и иенских фуксов к филистерам» [1]).

Кто же были эти презренные «буржуа»?

«К ним относились почти все,—отвечает Готье,—банкиры, маклера, нотариусы, купцы, лавочники и т. д., — словом, каждый, кто не принадлежал к таинственному cénacle (т.-е. к романтическому кружку. *Г. П.*) и кто прозаическим способом добывал себе средства к жизни» [2]).

А вот другое свидетельство. В комментарии к одной из своих «Odes funambulesques» Теодор де-Банвилль признается, что он тоже пережил эту ненависть к «буржуа». При этом он тоже поясняет, кого собственно так именовали романтики: на языке романтиков слово

---

[1]) Histoire du romantisme, p. p. 153—154.

[2]) Ibid, p. 154.

буржуа «означало человека, поклоняющегося только пятифранковой монете, не имеющего другого идеала, кроме сохранения своей шкуры, и любящего в поэзии сентиментальный роман, а в пластических искусствах — литографию» [1]).

Напоминая об этом, де-Банвилль просил своих читателей не удивляться, что в его «Odes funambulesques» — которые, заметьте это, появились уже в самый поздний период романтизма—третируются, как последние мерзавцы, люди, виновные лишь в том, что они вели буржуазный образ жизни и не преклонялись перед романтическими гениями.

Эти свидетельства достаточно убедительно показывают, что романтики, в самом деле, находились в разладе с окружавшим их буржуазным обществом. Правда, в этом разладе не было ничего опасного для буржуазных общественных отношений. К романтическим кружкам принадлежали молодые буржуа, ничего не имевшие против названных отношений, но в то же время возмущавшиеся грязью, скукой и пошлостью буржуазного существования. Новое искусство, которым они так сильно увлекались, было для них убежищем от этой грязи, скуки и пошлости. В последние годы реставрации и в первую половину царствования Луи-Филиппа, т.-е. в лучшую пору романтизма, французской молодежи тем труднее было свыкнуться с буржуазной грязью, прозой и скукой, что незадолго до того Франция пережила страшные бури великой революции и Наполеоновской эпохи, глубоко всколыхнувшие все человеческие страсти [2]). Когда буржуазия заняла господствующее положение в обществе, и когда ее жизнь уже не согревалась более огнем освободительной борьбы, тогда новому искусству осталось одно: идеализация отрицания буржуазного образа жизни. Романтическое искусство и было такой идеализацией. Романтики старались выразить свое отрицательное отношение к буржуазной умеренности и аккуратности не только в своих художественных произведениях, но даже и в своей наружности. Мы уже слышали от Готье, что юноши, наполнявшие

---

[1]) Les odes funambulesques. Paris 1858, p. p. 294—295.

[2]) Альфред де Мюссэ следующим образом характеризует этот разлад: «Dès lors se formèrent comme deux camps: d'un part les esprits exaltés souffrants; toutes les âmes expansives, qui ont besoin de l'infini, plièrent la tête en pleurant, ils s'enveloppèrent de rêves maladifs, et l'on ne vit plus que de frêles roseaux, sur un océan d'amertume. D'une autre part, les hommes de chair restèrent debout, inflexibles, au milieu des jouissances positives, et il ne leur prit d'autre souci que de compter l'argent qu'ils avaient. Ce ne fut qu'un sanglot et un éclat de rire, l'un venant de l'âme, l'autre du corps». (La confession d'un enfant du siècle, p. 10).

партер на первом представлении «Чаттертона», носили длинные волосы. Кто не слыхал о красном жилете того же Готье, приводившим в ужас «порядочных людей»? Фантастические костюмы, как и длинные волосы, служили для молодых романтиков средством противопоставить себя ненавистным буржуа. Таким же средством представлялась бледность лица: она была как бы протестом против буржуазной сытости. Готье говорит: «Тогда в романтической школе господствовала мода иметь, по возможности, бледный, даже зеленый, чуть не трупный цвет лица. Это придавало человеку роковой, байронический вид, свидетельствовало о том, что он мучится страстями и терзается угрызениями совести, делало его интересным в глазах женщин [1]). У Готье же мы читаем, что романтики с трудом прощали Виктору Гюго его приличную внешность и в интимных разговорах не раз выражали сожаление об этой слабости гениального поэта, «сближавшей его с человечеством и даже с буржуазией» [2]). Надо вообще заметить, что на стараниях людей придать себе ту или иную внешность всегда отражаются общественные отношения данной эпохи. На эту тему можно было бы написать интересное социологическое исследование.

При таком отношении молодых романтиков к буржуазии они не могли не возмущаться мыслью о «полезном искусстве». Сделать искусство полезным, значило в их глазах заставить его служить тем самым буржуа, которых они так глубоко презирали. Этим и об'ясняются приведенные мною раньше задорные выходки Готье против проповедников полезного искусства, которых он величает «глупцами, зобастыми кретинами» и т. д. Этим об'ясняется также и тот его парадокс, что ценность людей и вещей обратно пропорциональна в его глазах той пользе, которую они приносят. Все такие выходки и парадоксы, по содержанию своему, совершенно равносильны пушкинскому:

Подите прочь,—какое дело
Поэту мирному до вас?

Парнасцы и первые французские реалисты (Гонкур, Флобер и др.) тоже беспредельно презирали окружавшее их буржуазное общество. Они тоже беспрестанно поносили ненавистных им «буржуа». Если они и печатали свои произведения, то, по их словам, вовсе не для широкой читающей публики, а только для немногих избранных, «для неизвестных друзей», как выражается Флобер в одном из своих писем. Они держа-

[1]) Названное сочинение, стр. 31.
[2]) Там же, стр. 32.

лись того мнения, что нравиться сколько-нибудь широкой читающей публике может только писатель, лишенный большого дарования. По мнению Леконт-де-Лиля, большой успех есть признак того, что писатель стоит на низком умственном уровне (signe d'infériorité intellectuelle). Едва ли нужно прибавлять, что, как и романтики, парнасцы были безусловными сторонниками теории искусства для искусства.

Можно было бы привести очень много подобных примеров. Но в этом нет никакой надобности. Мы уже с достаточной ясностью видим, что склонность художников к искусству для искусства естественно возникает там, где они находятся в разладе с окружающим их обществом. Но не мешает точнее характеризовать этот разлад.

В конце XVIII века, в эпоху, непосредственно предшествовавшую великой революции, передовые французские художники тоже находились в разладе с тем «обществом», которое было тогда господствующим. Давид и его друзья были противниками «старого порядка». И этот разлад был, конечно, безнадежен в том смысле, что между старым порядком и ими примирение было совершенно невозможно. Больше того, разлад Давида и его друзей со старым порядком был несравненно глубже, нежели разлад романтиков с буржуазным обществом: Давид и его друзья стремились к устранению старого порядка; а Теофиль Готье и его единомышленники ничего не имели, как уже не раз сказано мною, против буржуазных общественных отношений и хотели только того, чтобы буржуазный строй перестал порождать пошлые буржуазные нравы [1]). Но, восставая против старого порядка, Давид и его друзья хорошо знали, что за ними шло, в густых колоннах, то третье сословие, которое скоро должно было, по известному выражению аббата Сийэса, сделаться всем. Стало быть, чувство разлада с господствующим порядком дополнялось у них сочувствием новому обществу, сложившемуся в недрах старого и готовившемуся заменить

[1]) Теодор де-Банвилль прямо говорит, что романтические нападки на «буржуа» совсем не имели в виду буржуазию, как общественный класс. (Les Odes funambulesques, Paris 1858, p. 294). Это, свойственное романтикам, консервативное восстание против «буржуа», отнюдь не распространяющееся на основу буржуазного строя, было понято некоторыми нынешними русскими... теоретиками (напр., г. Ивановым-Разумником), как такая борьба с мещанством, которая, по своей широте, значительно превосходит социально-политическую борьбу пролетариата с буржуазией. Предоставляю читателю судить, как глубокомысленно подобное понимание. На самом деле оно показывает, что люди, толкующие об истории русской общественной мысли, к сожалению, не всегда дают себе труд предварительно ознакомиться с историей мысли на Западе Европы.

его собою. А у романтиков и парнасцев мы видим совсем не то: они не ждут и не желают перемен в общественном строе в современной им Франции. Поэтому их разлад с окружавшим их обществом совершенно безнадежен [1]). Не ждал никаких перемен в тогдашней России и наш Пушкин. Да и в николаевскую эпоху он тоже, пожалуй, перестал желать их. Поэтому и его взгляд на общественную жизнь был окрашен пессимизмом.

Теперь я, думается мне, могу дополнить свой прежний вывод и сказать так:

Склонность художников и людей, живо интересующихся художественным творчеством, к искусству для искусства возникает на почве безнадежного разлада их с окружающей их общественной средой.

Это еще не все. Пример наших «людей 60-х годов», твердо веривших в недалекое торжество разума, а также пример Давида и его друзей, не менее твердо державшихся той же самой веры, показывает нам, что так называемый утилитарный взгляд на искусство, т.-е. склонность придавать его произведениям значение приговора о явлениях жизни и всегда ее сопровождающая радостная готовность участвовать в общественных битвах, возникает и укрепляется там, где есть взаимное сочувствие между значительной частью общества и людьми, более или менее деятельно интересующимися художественным творчеством.

До какой степени это верно, окончательно доказывается вот каким фактом.

Когда грянула освежающая буря февральской революции 1848 г., очень многие из тех французских художников, которые держались теории искусства для искусства, решительно отвергли ее. Даже Бодлер, которого Готье приводил впоследствии, как образец художника, непоколебимо убежденного в необходимости безусловной автономии искусства, немедленно принялся за издание революционного журнала «Le salut public». Журнал этот, правда, скоро прекратился, но еще в 1852 г.

[1]) Таким же безнадежным разладом с окружавшей их общественной средой отличается и настроение немецких романтиков, как это прекрасно выяснено Брандесом в его книге Die romantische Schule in Deutschland, составляющей второй том его сочинения Die Hauptströmungen der Litteratur des 19-ten Jahrhunderts.

в предисловии к «Chansons» Пьера Дюпона Бодлер называл теорию искусства для искусства ребяческой (puérile) и возвещал, что искусство должно служить общественным целям. Только победа контр-революции окончательно вернула Бодлера и других художников, близких к нему по настроению, к «ребяческой» теории искусства для искусства. Одно из будущих светил «Парнаса», Леконт-де-Лиль чрезвычайно ясно обнаружил психологический смысл этого возвращения в предисловии к своим «Poèmes antiques», первое издание которых вышло в 1852 году. Там мы читаем у него, что поэзия уже не будет более порождать героические действия и внушать общественную добродетель, потому что теперь, как и во все эпохи литературного упадка, ее священный язык может выражать только узкие личные переживания (mesquines impressions personnelles)... и не способен более учить людей (n'est plus apte à enseigner l'homme) [1]). Обращаясь к поэтам, Леконт-де-Лиль говорит, что теперь их перерос человеческий род, учителями которого они некогда были [2]). Теперь, по словам будущего парнасца, задача поэзии заключается в том, чтобы «дать идеальную жизнь» тому, у кого уже нет «жизни реальной» (donner la vie idéale à celui qui n'a pas la vie réelle) [3]). Этими глубокими словами раскрывается вся психологическая тайна склонности к искусству для искусства. Дальше мы еще не раз будем иметь случай обратиться к только что цитированному предисловию Леконта-де-Лиля.

Чтобы покончить с этой стороной вопроса, прибавлю, что всякая данная политическая власть всегда предпочитает утилитарный взгляд на искусство, разумеется, поскольку она обращает внимание на этот предмет. Да оно и понятно: в ее интересах направить все идеологии на служение тому делу, которому она сама служит. А так как политическая власть, бывающая иногда революционной, чаще бывает консервативной, или даже совсем реакционной, то уже отсюда видно, что не следует думать, будто утилитарный взгляд на искусство разделяется преимущественно революционерами или вообще людьми передового образа мыслей. История русской литературы очень наглядно показывает, что его отнюдь не чуждались и наши охранители. Вот несколько примеров. В 1814 г. появились три первые части романа В. Т. Нарежного: «Российский Жилблаз, или похождения князя Гаврилы Симоновича Чистякова». Роман этот тогда же был запрещен по почину министра народно-

[1]) Poèmes antiques, Paris 1852, préface, p. VII.
[2]) Там же, стр. IX.
[3]) Там же, стр. XI.

го просвещения графа Разумовского, который по этому поводу высказал следующий взгляд на отношение художественной литературы к жизни.

«Часто бывает, что авторы романов, хотя, повидимому, и вооружаются против пороков, но изображают их такими красками или описывают с такой подробностью, что тем самым увлекают молодых людей в пороки, о которых полезнее было бы вовсе не упоминать. Каково бы ни было литературное достоинство романов, они только могут являться в печати, когда имеют истинно нравственную цель».

Как видите, Разумовский считал, что искусство не может служить само себе целью.

Совершенно так же смотрели на искусство те слуги Николая I, которым, по их официальному положению, нельзя было вовсе обойтись без какого-нибудь взгляда на искусство. Вы помните, что Бенкендорф старался направить на путь истины Пушкина. Не был обойден заботами начальства и Островский. Когда в марте 1850 г. появилась в печати его комедия: «Свои люди—сочтемся», и когда некоторые просвещенные любители литературы... и торговли стали опасаться, как бы она не оскорбила купцов, тогда министр народного просвещения (кн. П. А. Ширинский-Шихматов) предписал попечителю московского учебного округа пригласить к себе начинающего драматурга и «вразумить его, что благородная и полезная цель таланта должна состоять не только в живом изображении смешного и дурного, но и в справедливом его порицании, не только в карикатуре, но и в распространении высшего нравственного чувства: следовательно, в противопоставлении пороку добродетели, а картинам смешного и преступного—таких помыслов и деяний, которые возвышают душу; наконец, в утверждении того, столь важного для жизни общественной и частной, верования, что злодеяние находит достойную кару е щ е н а з е м л е».

Сам император Николай Павлович смотрел на задачу искусства тоже преимущественно с «нравственной» точки зрения. Как мы знаем, он разделял взгляд Бенкендорфа на выгоду приручения Пушкина. О пьесе «Не в свои сани не садись», написанной в ту эпоху, когда Островский, попав под влияние славянофилов, говаривал на веселых пирушках, что он с помощью некоторых своих приятелей все «Петрово дело назад повернет»,—об этой, в известном смысле, довольно-таки назидательной пьесе, Николай I с похвалой отозвался: «Ce n'est pas une pièce, c'est une leçon». Чтобы не плодить лишних примеров, ограничусь указанием еще двух следующих фактов. «Московский Телеграф» Н. Полевого оконча-

тельно погиб во мнении николаевского правительства и подвергся запрещению, когда в нем напечатан был неблагоприятный отзыв о «патриотической» пьесе Кукольника: «Рука Всевышнего отечество спасла». А когда сам Н. Полевой написал патриотические пьесы: «Дедушка русского флота» и «Купец Иголкин», то, как рассказывает его брат, государь пришел в восторг от его драматического таланта: «У автора необыкновенные дарования,—говорил он,—ему надобно писать, писать, писать! Вот что—ему писать надобно (он улыбнулся), а не издавать журнал» [1]).

И не думайте, что русские правители составляли какое-нибудь исключение в этом случае. Нет, такой типичный представитель абсолютизма, каким был во Франции Людовик XIV, не менее твердо был убежден в том, что искусство не может служить само себе целью, а должно содействовать нравственному воспитанию людей. И вся литература, все искусство знаменитого века Людовика XIV насквозь проникнуты были этим убеждением. Подобно этому, и Наполеон I взглянул бы на теорию искусства для искусства, как на одну из вредных выдумок неприятных «идеологов». Он тоже хотел, чтобы литература и искусство служили нравственным целям. И ему в значительной степени удалось это, так как, например, большая часть картин, выставлявшихся на периодических выставках того времени («Салонах»), посвящалась изображению военных подвигов консульства империи. Его маленький племянник Наполеон III шел в этом случае по его следам, хотя и с гораздо меньшим успехом. Ему тоже хотелось заставить искусство и литературу служить тому, что он называл нравственностью. В ноябре 1852 г. лионский профессор Лапрад едко осмеял это бонапартистское стремление к назидательному искусству в сатире, озаглавленной «Les muses d'Etat». Он предсказывал там, что скоро придет такое время, когда государственные музы подчинят человеческий разум военной дисциплине, и тогда воцарится порядок, тогда ни один писатель не осмелится выражать какое бы то ни было недовольство.

Il faut être content, s'il pleut, s'il fait soleil,
S'il fait chaud, s'il fait froid: «Ayez le teint vermeil,
Je déteste les gens maigres, à face pâle;
Celui qui ne rit pas mérite qu'on l'empale», и т. д.

Замечу мимоходом, что за эту остроумную сатиру Лапрад лишился профессорского места. Правительство Наполеона III не терпело насмешек над «государственными музами».

[1]) Записки Ксенофонта Полевого, Спб., изд. Суворина, 1888 г., стр. 445.

II

Но оставим правительственные «сферы». Между французскими писателями второй империи встречаются люди, отвергавшие теорию искусства для искусства вовсе не по каким-нибудь прогрессивным соображениям. Так, Александр Дюма-сын категорически заявил, что слова «искусство для искусства» не имеют никакого смысла. Своими пьесами «Le fils naturel» и «Le père prodigue» он преследовал известные общественные цели. Он находил нужным поддержать своими сочинениями «старое общество», которое, по его словам, рушилось со всех сторон.

В 1857 г. Ламартин, подводя итог литературной деятельности только что умершего тогда Альфреда Мюссэ, сожалел, что она не служила выражением религиозных, социальных, политических или патриотических верований (foi), и упрекал современных ему поэтов в том, что они забывают о смысле своих произведений ради рифмы или размера. Наконец,—чтобы указать на гораздо менее значительную литературную величину,—Максим Дюкан (Ducamp), осуждая исключительное пристрастие к форме, восклицает:

> La forme est belle, soit! quand l'idée est au fond!
> Qu'est ce donc qu'un beau front, qui n'a pas de cervelle?

Он же нападает на главу романтической школы в живописи за то, что, «подобно некоторым литераторам, создавшим искусство для искусства, г. Делакруа изобрел краску для краски. История и человечество служат у него лишь поводом для сочетания хорошо подобранных оттенков». По мнению того же писателя, школа искусства для искусства навсегда отжила свое время [1]).

Ламартина и Максима Дюкана так же мало можно заподозрить в каких-нибудь разрушительных стремлениях, как и Александра Дюма-сына. Они отвергали теорию искусства не потому, что хотели заменить буржуазный порядок каким-нибудь новым общественным строем, а потому, что им хотелось укрепить буржуазные отношения, значительно расшатанные освободительным движением пролетариата. С этой стороны они отличались от романтиков, а особенно от парнасцев

---

[1]) Об этом см. в прекрасной книге A. Кассань, La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes, Paris 1906, p.p. 96—105.

и первых реалистов только тем, что несравненно лучше их мирились с буржуазным образом жизни. Одни были консервативными оптимистами там, где другие являлись столь же консервативными пессимистами.

Из всего этого с полной убедительностью следует, что утилитарный взгляд на искусство так же хорошо уживается с консервативным настроением, как и с революционным. Склонность к такому взгляду необходимо предполагает только одно условие: живой и деятельный интерес к известному,—все равно к какому именно,—общественному порядку или общественному идеалу, и она пропадает всюду, где этот интерес исчезает по той или по другой причине.

Теперь пойдем дальше и посмотрим, какой из двух противоположных взглядов на искусство более благоприятен его успехам.

Как и все вопросы общественной жизни и общественной мысли, вопрос этот не допускает безусловного решения. Тут все дело зависит от условий времени и места. Вспомним Николая I с его слугами. Им хотелось сделать из Пушкина, Островского и других современных им художников служителей нравственности, как ее понимал корпус жандармов. Предположим на минуту, что им удалось осуществить это свое твердое намерение. Что должно было выйти из этого? Ответить не трудно. Музы художников, подчинявшихся их влиянию, стали бы, сделавшись государственными музами, обнаруживать самые очевидные признаки упадка и чрезвычайно много утратили бы в своей правдивости, силе и привлекательности.

Стихотворение Пушкина «Клеветникам России» отнюдь не может быть отнесено к числу его лучших поэтических созданий. Пьеса Островского «Не в свои сани не садись», благосклонно признанная «полезным уроком», тоже не Бог знает, как удачна. А между тем, Островский сделал в ней едва только несколько шагов в направлении к тому идеалу, осуществить который стремились Бенкендорфы, Ширинские-Шихматовы и другие, и м п о д о б н ы е, сторонники полезного искусства.

Предположим далее, что Теофиль Готье, Теодор де-Банвилль Леконт де-Лиль, Бодлер, братья Гонкуры, Флобер—короче, все романтики, парнасцы и первые французские реалисты—примирились с окружавшей их буржуазной средой и отдали своих муз во служение к тем господам, которые, по выражению Банвилля, прежде и больше всего ценили пятифранковую монету. Что вышло бы из этого?

Ответить опять не трудно. Романтики, парнасцы и первые французские реалисты опустились бы очень низко. Их произведения стали бы гораздо менее сильными, гораздо менее правдивыми и гораздо менее привлекательными.

Что выше по своему художественному достоинству: «Madame Bovary» Флобера или «Le gendre de monsieur Poirier» Ожье? Кажется, об этом не надо и спрашивать. И разница тут не только в таланте. Драматическая пошлость Ожье, представляющая собою настоящий апофеоз буржуазной умеренности и аккуратности, неизбежно предполагала совсем другие приемы творчества, чем те, которыми пользовались Флобер, Гонкуры и другие реалисты, презрительно отворачивавшиеся от этой умеренности и аккуратности. Наконец, имело же свою причину и то обстоятельство, что одно литературное течение привлекало к себе гораздо больше талантов, нежели другое.

Что же этим доказывается?

То, с чем никак не соглашались романтики, вроде Теофиля Готье, а именно, что достоинство художественного произведения определяется в последнем счете удельным весом его содержания. Т. Готье говорил, что поэзия не только ничего не доказывает, но даже ничего не рассказывает, и что красота стихотворения обусловливается его музыкой, его ритмом. Но это огромная ошибка. Совершенно наоборот: поэтические и вообще художественные произведения всегда что-нибудь р а с с к а з ы в а ю т, потому что они всегда что-нибудь в ы р а ж а ю т. Конечно, они «рассказывают» на свой особый лад. Художник выражает свою идею образами, между тем как публицист доказывает свою мысль с помощью л о г и ч е с к и х в ы в о д о в. И если писатель вместо образов оперирует логическим доводами, или если образы придумываются им для доказательства известной темы, тогда он не художник, а публицист, хотя бы он писал не исследования и статьи, а романы, повести или театральные пьесы. Все это так. Но изо всего этого вовсе не следует, что в художественном произведении идея не имеет значения. Скажу больше: не может быть художественного произведения, лишенного идейного содержания. Даже те произведения, авторы которых дорожат только формой и не заботятся о содержании, все-таки так или иначе выражают известную идею. Готье, не заботившийся об идейном содержании своих поэтических произведений, уверял, как мы знаем, что он готов пожертвовать своими политическими правами французского гражданина за удовольствие увидеть подлинную картину Рафаэля или нагую красавицу. Одно было тесно связано с другим: исключи-

тельная забота о форме обусловливалась общественно-политическим индифферентизмом. Произведения, авторы которых дорожат только формой, всегда выражают известное —как об'яснено мною раньше, безнадежно отрицательное —отношение их авторов к окружающей их общественной среде. И в этом заключается идея, общая им всем вместе и на разные лады выражаемая каждым из них в отдельности. Но если нет художественного произведения, совершенно лишенного идейного содержания, то не всякая идея может быть выражена в художественном произведении. Рескин превосходно говорит: девушка может петь о потерянной любви, но скряга не может петь о потерянных деньгах. И он же справедливо замечает, что достоинство произведений искусства определяется высотой выражаемого им настроения. «Спросите себя относительно любого чувства, сильно овладевшего вами,—говорит он,—может ли оно быть воспето поэтом, вдохновить его в положительном, истинном смысле? Если да, то чувство это хорошо. Если же оно воспето быть не может, или может вдохновить только в сторону смешного, значит это низкое чувство». Иначе и быть не может. Искусство есть одно из средств духовного общения между людьми. И чем выше чувство, выражаемое данным художественным произведением, тем с большим удобством может, при прочих равных условиях, это произведение сыграть свою роль указанного средства. Почему скряге нельзя петь о потерянных деньгах? Очень просто: потому что, если бы он запел о своей утрате, то его песня никого не тронула бы, т.-е. не могла бы служить средством общения между ним и другими людьми.

Мне могут указать на военные песни и спросить меня: разве же война служит средством общения между людьми? Я отвечу на это, что военная поэзия, выражая ненависть к неприятелю, в то же время воспевает самоотвержение воинов,—их готовность умереть за свою родину, за свое государство и т. п. Именно в той мере, в какой она выражает такую готовность, она и служит средством общения между людьми в тех пределах (племя, община, государство), широта которых определяется уровнем культурного развития, достигнутого человечеством или, вернее, данной его частью.

И. С. Тургенев, сильно недолюбливавший проповедников утилитарного взгляда на искусство, сказал однажды: Венера Милосская несомненнее принципов 1789 года. Он был совершенно прав. Но что же из этого следует? Вовсе не то, что хотелось доказать И. С. Тургеневу.

На свете очень много людей, которые не только «сомневаются» в принципах 1789 года, но не имеют о них ровно никакого понятия. Спросите готтентота, не прошедшего через европейскую школу, что думает он об этих принципах. Вы убедитесь, что он о них и не слыхивал. Но готтентот ничего не знает не только о принципах 1789 года, но также и о Венере Милосской. А если он ее увидит, то непременно «усумнится» в ней. У него свой идеал красоты, изображения которого часто встречаются в антропологических сочинениях под названием готтентотской Венеры. Венера Милосская «несомненно» привлекательна лишь для некоторой части людей белой расы. Для этой части этой расы она в самом деле несомненнее принципов 1789 года. Но по какой причине? Только потому, что принципы эти выражают такие отношения, которые соответствуют лишь известной фазе в развитии белой расы,—времени утверждения буржуазного порядка в его борьбе с феодальным [1]),—а Венера Милосская есть такой идеал женской наружности, который соответствует м н о г и м фазам того же развития. Многим,—но не всем. У христиан был свой идеал женской наружности. Его можно найти на византийских иконах. Все знают, что поклонники таких икон очень сильно «сомневались» в милосских и всяких других Венерах. Они величали их дьяволицами и уничтожали всюду, где имели к тому возможность. Потом пришло такое время, когда античные дьяволицы опять стали нравиться людям белой расы. Время это подготовлено было освободительным движением в среде западно-европейских горожан, т.-е. как раз тем движением, которое самым ярким образом выразилось именно в принципах 1789 года. Поэтому мы, вопреки Тургеневу, можем сказать, что Венера Милосская становилась тем «несомненнее» в новой Европе, чем более созревало европейское население для провозглашения принципов 1789 года. Это не парадокс, а голый исторический факт. Весь смысл истории искусства в эпоху Возрождения—рассматриваемый с точки зрения понятия о красоте—в том и заключается, что христи-

[1]) Вторая статья «Провозглашения прав человека и гражданина», принятого французским учредительным собранием в заседаниях 20—26 августа 1789 г., гласит: «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont: la liberté, la propriété, la sureté et la résistance à l'oppression». Забота о с о б с т в е н н о с т и свидетельствует о буржуазном характере совершавшегося переворота, а признание права на „сопротивление угнетению" показывает, что переворот именно только еще совершался, но не был закончен, встречая сильное сопротивление со стороны светской и духовной аристократии. В июне 1848 г. французская буржуазия уже не признавала права гражданина на сопротивление угнетению.

анско-монашеский идеал человеческой наружности постепенно оттесняется на задний план тем земным идеалом, возникновение которого обусловливалось освободительным движением городов, а выработка облегчилась воспоминанием об античных дьяволицах. Еще Белинский, совершенно справедливо утверждавший в последний период своей литературной деятельности, что «чистого», отрешенного, безусловного, или, как говорят философы, «а б с о л ю т н о г о и с к у с с т в а никогда и нигде не бывало», допускал, однако, что «произведения живописи итальянской школы XVI столетия, до известной степени, приближались к идеалу абсолютного искусства, так как явились созданием эпохи, в течение которой «искусство было главным интересом, исключительно занимавшим образованную часть общества». Для примера он указывал на «Мадонну Рафаэля, этот chef-d'oeuvre итальянской живописи XVI столетия», т.-е. на так называемую Сикстинскую Мадонну, находящуюся в Дрезденской галлерее. Но итальянские школы XVI века завершают собою длинный процесс борьбы земного идеала с христианско-монашеским. И как бы исключителен ни был интерес образованнейшей части общества XVI века к искусству, [1]) неоспоримо то, что мадонны Рафаэля являются одним из самых характерных художественных выражений победы земного идеала над христианско-монашеским. Это можно без всякого преувеличения сказать даже о тех из них, которые были написаны еще в то время, когда Рафаэль находился под влиянием своего учителя Перуджино, и на лицах которых отражается, повидимому, чисто религиозное настроение. Сквозь их религиозную внешность видится такая большая сила и такая здоровая радость чисто земной жизни, что в них уже не остается ничего общего с благочестивыми богородицами византийских мастеров [2]). Произведения итальянских мастеров XVI столетия так же мало были созданиями «абсолютного искусства», как и произведения всех прежних мастеров, начиная с Чимабуэ и с Дуччио ди-Буонинсенья. Такого искусства, в самом деле, никогда и нигде не бывало. И если И. С. Тургенев сослался на Венеру

[1]) Его исключительность, отрицать которую невозможно, означает только то, что в XVI веке существовал безнадежный разлад между людьми, дорожившими искусством, и окружавшей их общественной средой. Этот разлад и тогда породил тяготение к чистому искусству, т.-е. искусству для искусства. В прежнее время, скажем—во время Джиотто, не было ни указанного разлада, ни указанного тяготения.

[2]) Замечательно, что самого Перуджино современники подозревали в атеизме. «Современник», кн. XII, 1912 г.

Милосскую, как на продукт такого искусства, то это произошло единственно потому, что он, подобно всем идеалистам, ошибочно смотрел на действительный ход эстетического развития человечества.

Идеал красоты, господствующий в данное время, в данном обществе или в данном классе общества, коренится частью в биологических условиях развития человеческого рода, создающих, между прочим, и расовые особенности, а частью—в исторических условиях возникновения и существования этого общества или этого класса. И именно потому он всегда бывает очень богат вполне определенным и вовсе не абсолютным, т.-е. не безусловным содержанием. Кто поклоняется «чистой красоте», тот этим вовсе не делает себя независимым от тех биологических и общественно-исторических условий, которыми определился его эстетический вкус, а лишь более или менее сознательно закрывает глаза на эти условия. Так было, между прочим, и с романтиками, вроде Теофиля Готье. Я уже сказал, что его исключительный интерес к форме поэтических произведений стоял в тесной причинной связи с его общественно-политическим индифферентизмом.

Этот индифферентизм постольку возвышал достоинство его поэтических созданий, поскольку он предохранял его от увлечения буржуазной пошлостью, умеренностью и аккуратностью. Но он же понижал это достоинство, поскольку ограничивал кругозор Готье и мешал ему усвоить себе передовые идеи своего времени. Возьмем уже знакомое предисловие к «Mademoiselle de Maupin», содержащее в себе такие почти ребячески-задорные выходки против защитников утилитарного взгляда на искусство. Готье восклицает в нем:

«Боже! Как глупа эта мнимая способность человеческого рода к самоусовершенствованию, которою нам прожужжали все уши! Можно подумать, что человеческая машина способна улучшаться, и что, исправив в ней какое-нибудь колесо или лучше расположив ее части, мы заставим ее с большей легкостью совершать свои отправления» [1]).

В доказательство того, что это не так, Готье ссылается на маршала Бассомпьера, который осушал за здоровье своих пушек целый сапог вина. Он замечает, что этого маршала так же трудно было бы усовершенствовать по части выпивки, как современному человеку превзойти по части еды Милона Кротонского, за один присест с'едавшего целого быка. Эти, сами по себе совершенно справедливые, замечания как нельзя более характерны для теории искусства для искусства в том ее виде, какой она получила у последовательных романтиков.

[1]) Mademoiselle de Maupin, Préface, p. 23.

Спрашивается: кто прожужжал Готье уши толками о способности человеческого рода к самоусовершенствованию? Социалисты, и именно сэн-симонисты, имевшие большой успех во Франции совсем не задолго до того времени, когда появился роман «Mademoiselle de Maupin». Против сэн-симонистов и направляются у него совершенно верные сами по себе соображения о трудности превзойти маршала Бассомпьера в пьянстве и Милона Кротонского в обжорстве. Но эти сами по себе верные соображения становятся совсем неуместными, будучи направлены против сэн-симонистов. То самоусовершенствование человеческого рода, о котором говорили сэн-симонисты, не имеет ничего общего с увеличением об'ема желудка. Сэн-симонисты имели в виду улучшение общественной организации в интересах наиболее многочисленной части населения, т.-е. его трудящейся производительной части. Назвать глупостью такую задачу и спросить, поведет ли ее решение к увеличению человеческой способности упиваться вином и об'едаться мясом, значило обнаружить как раз ту буржуазную ограниченность, которая портила так много крови молодым романтикам. Как же это произошло? Каким образом буржуазная ограниченность закралась в рассуждения того самого писателя, который весь смысл существования своего видел в борьбе с нею на жизнь и смерть?

Я уже не раз, хотя и мимоходом, притом, как говорят немцы, в другой связи, ответил на этот вопрос, сравнивая настроение романтиков с настроением Давида и его друзей. Я сказал, что, восставая против буржуазных вкусов и привычек, романтики ничего не имели против буржуазного общественного устройства. Теперь надо более внимательно разобрать это.

Некоторые романтики, например, Жорж Занд — в годы сближения своего с Пьером Леру—сочувствовали социализму. Но это были исключения. Общее правило было таково, что, восставая против буржуазной пошлости, романтики в то же самое время весьма недружелюбно относились к социалистическим системам, указывающим на необходимость общественной реформы. Романтикам хотелось изменить общественные нравы, ничего не изменив в общественном устройстве. Само собою разумеется, что это совершенно невозможно. Поэтому восстание романтиков против «буржуа» вело за собою так же мало практических последствий, как и презрение геттингенских или иенских фуксов к филистерам. Романтическое восстание против «буржуа» было совершенно бесплодно в практическом отношении. Но его практическая бесплодность имела немаловажные литературные последствия. Она сообщила

романтическим героям тот характер ходульности и выдуманности, который в конце концов и привел к крушению школы. Ходульный и выдуманный характер героев никак не может быть признан достоинством художественного произведения, поэтому рядом с указанным выше плюсом нам следует поставить теперь известный минус: если романтические художественные произведения много выигрывали благодаря восстанию их авторов против «буржуа», то, с другой стороны, они не мало теряли вследствие практической бессодержательности этого восстания.

Уже первые французские реалисты приложили все усилия к тому, чтобы устранить главный недостаток романтических произведений: выдуманный, ходульный характер их героев. В романах Флобера нет и следа романтической выдуманности и ходульности (кроме, может быть, «Salambo» да еще «Les contes»). Первые реалисты продолжают восставать против «буржуа», но они восстают против них уже на другой лад. Они не противопоставляют буржуазным пошлякам небывалых героев, а стараются сделать пошляков предметом художественно-верного изображения. Флобер считал своей обязанностью относиться к изображаемой им общественной среде так же об'ективно, как естествоиспытатель относится к природе. «Надо обращаться с людьми, как с мастодонтами или с крокодилами, — говорит он. — Разве можно горячиться из-за рогов одних и из-за челюстей других? Показывайте их, делайте из них чучела, кладите их в банки со спиртом,—вот и все. Но не произносите о них нравственных приговоров; да и сами-то вы кто, вы, маленькие жабы?» И поскольку Флоберу удавалось оставаться об'ективным, постольку лица, выводимые им в своих произведениях, приобретали значение таких «документов», изучение которых безусловно необходимо для всякого, кто занимается научным исследованием социально-психологических явлений. Об'ективность была сильнейшей стороной его метода, но, оставаясь об'ективным в процессе художественного творчества, Флобер не переставал быть очень суб'ективным в оценке современных ему общественных движений. У него, как и у Теофиля Готье, жестокое презрение к «буржуа» дополнялось сильнейшим недоброжелательством по отношению ко всем тем, которые так или иначе посягали на буржуазные общественные отношения. И у него это недоброжелательство было даже сильнее. Он был решительным противником всеобщего избирательного права, которое он называл «стыдом человеческого ума». «При всеобщем избирательном праве,—писал он Жорж Занд,—

число господствует над умом, над образованием, над расой и даже над деньгами, которые стоят больше, нежели число (argent... vaut mieux que le nombre)». В другом письме он говорит, что всеобщее избирательное право глупее права божьей милостью. Социалистическое общество представлялось ему «огромным чудовищем, которое поглотит в себе всякое индивидуальное действие, всякую личность, всякую мысль, будет все направлять и все делать». Мы видим отсюда, что в отрицательном отношении к демократии и к социализму этот ненавистник «буржуа» вполне сходился с наиболее ограниченными идеологами буржуазии. И та же самая черта замечается у всех современных ему сторонников искусства для искусства. В очерке жизни Эдгара По Бодлер, давно уже позабывший свой революционный «Salut public», говорит: «У народа, лишенного аристократии, культ прекрасного может только испортиться, уменьшиться и исчезнуть». В другом месте он утверждает, что есть только три почтенных существа: «священник, воин, поэт». Это уже не консерватизм, а реакционное настроение. Таким же реакционером является и Барбэ д'Орвельи. В своей книге «Les poètes» он, говоря о поэтических произведениях Лорана Пиша, признает, что тот мог бы быть большим поэтом, «если бы захотел растоптать ногами атеизм и демократию—эти два бесчестия (ces deux déshonneurs) своей мысли». [1])

С того времени, как Теофиль Готье написал (в мае 1835 г.) свое предисловие к «Mademoiselle de Maupin», утекло много воды. Сэн-симонисты, будто бы прожужжавшие ему уши толками о способности человеческого рода к самоусовершенствованию, громко провозглашали необходимость социальной реформы. Но, подобно большинству социалистов-утопистов, они были решительными сторонниками мирного общественного развития, и п о т о м у не менее решительными противниками борьбы классов. Притом социалисты-утописты обращались, главным образом, к имущим. Они не верили в самодеятельность пролетариата. Но события 1848 г. показали, что его самодеятельность может сделаться очень грозной. После 1848 г. вопрос был уже не в том, захотят ли имущие взяться за улучшение участи неимущих, а в том, кто возьмет верх во взаимной борьбе: имущие или неимущие. Междуклассовые отношения классов новейшего общества очень значительно упростились. Теперь все идеологи буржуазии понимали, что речь идет о том, удастся ли ей удержать трудящуюся массу в экономическом порабо-

[1]) Les poètes, MDCCCXXCIII, p. 260.

щении. Сознание этого проникло и в умы сторонников искусства для имущих. Один из самых замечательных между ними по своему значению в науке Эрнест Ренан в своем сочинении «La réforme intellectuelle et morale» требовал сильного правительства, «которое заставляло бы добрую деревенщину исполнять за нас часть труда в то время, когда мы предаемся размышлению» («qui force de bons rustiques de faire notre part de travail pendant que nous spéculons») [1]).

Это несравненно более ясное, чем прежде, понимание буржуазными идеологами смысла борьбы между буржуазией и пролетариатом не могло не оказать сильнейшего влияния на природу тех «размышлений», которым они предавались. Экклезиаст превосходно говорит: «Притесняя других, мудрый делается глупым». Открытие буржуазными идеологами тайны борьбы между их классом и пролетариатом повело за собою то, что они постепенно утратили способность к спокойному научному исследованию общественных явлений. А это очень сильно понизило внутреннюю ценность их более или менее ученых трудов. Если прежде буржуазная политическая экономия могла выдвинуть такого великана научной мысли, каким был Давид Рикардо, то теперь в рядах ее представителей стали задавать тон болтливые карлики вроде Фредерика Бастиа. В философии все более и более стала упрочиваться идеалистическая реакция, сущность которой заключается в консервативном стремлении согласить успехи новейшего естествознания со старым религиозным преданием, или, чтобы выразиться точнее, примирить молельню с лабораторией [2]). Не избежало общей участи и искусство. Мы еще увидим, до каких смешных нелепостей довело некоторых новейших живописцев влияние нынешней идеалистической реакции. Теперь же пока скажу следующее.

Консервативный и отчасти даже реакционный образ мысли первых реалистов не помешал им хорошо изучить окружающую их среду и создать очень ценные в художественном отношении вещи. Но не под-

[1]) Цитировано у Кассанья в его книге «La théorie de l'art pour l'art chez les derniers romantiquers et les premiers réalistes», p. 194—195.

[2]) «On peut, sans contradiction, aller successivement à son laboratoire et à son oratoire» («Можно, не противореча себе, переходить последовательно из лаборатории в молельню»), — говорил лет десять тому назад Грассэ, профессор клинической медицины в Монпелье. Это его изречение с восторгом повторяется теоретиками вроде Жюля Сури, автора книги «Bréviaire de l'histoire du matérialisme», написанной в духе известного сочинения Ланге на ту же тему. (См. статью «Oratoire et laboratoire» в сб. «Сури Campagnes nationalistes», Paris 1902, 233 — 266, 267). См. в том же сб. статью «Science et Religion», главная мысль которой выражается известными словами Дюбуа-Раймонда — ignoramus et ignorabimus.

лежит сомнению, что он сильно сузил их поле зрения. Враждебно отворачиваясь от великого освободительного движения своего времени, они тем самым исключали из числа наблюдаемых ими «мастодонтов» и «крокодилов» наиболее интересные экземпляры, обладающие наиболее богатой внутренней жизнью. Их об'ективное отношение к изучаемой ими среде означало собственно отсутствие сочувствия к ней. И, конечно, они не могли сочувствовать тому, что, при их консерватизме, одно только и было доступно их наблюдению: «мелким помыслам» и «мелким страстям», родящимся в «тине нечистой» обыденного мещанского существования. Но это отсутствие сочувствия к наблюдаемым и изобретаемым предметам довольно скоро причинило и должно было причинить упадок интереса к нему. Натурализм, которому они положили первое начало своими замечательными произведениями, скоро попал, по выражению Гюисманса, в «тупой переулок, в туннель с загороженным выходом». Он мог, как выразился Гюисманс, сделать своим предметом все до сифилиса включительно [1]). Но для него осталось недоступным современное рабочее движение. Я помню, разумеется, что Золя написал «Germinal». Но, оставляя в стороне слабые стороны этого романа, не надо забывать, что, если сам Золя начал, как он говорил, склоняться к социализму, то его так называемый экспериментальный метод до конца остался мало пригодным для художественного изучения и изображения великих общественных движений. Этот метод был теснейшим образом связан точкой зрения того материализма, который Маркс назвал естественно-научным и который не понимает, что действия, склонности, вкусы и привычки мысли о б щ е с т в е н н о г о человека не могут найти себе достаточное об'яснение в ф и з и о л о г и и или п а т о л о г и и, так как обусловливаются о б щ е с т в е н н ы м и о т н о ш е н и я м и. Оставаясь верными этому методу, художники могли изучать и изображать своих «мастодонтов» и «крокодилов», как индивидуумов, а не как членов великого целого. Это и чувствовал Гюисманс, говоря, что натурализм попал в тупой переулок и что ему ничего не остается, как рассказывать лишний раз о любовной связи первого встречного виноторговца с первой встречной мелочной лавочницей [2]). Повествования о подобных отношениях могли представлять интерес только в том случае, если они проливали свет на известную сторону обществен-

[1]) Говоря это, Гюисманс намекал на роман бельгийца Табарана Les virus d'amour.

[2]) См. Jules Huret, Enquête sur l'évolution littéraire, разговор с Гюисмансом, стр. 176—177.

ных отношений, как это было в русском реализме. Но общественный интерес отсутствовал у французских реалистов. Вследствие этого изображения «любовной связи первого встречного виноторговца с первой встречной мелочной лавочницей» в конце концов сделалось неинтересным, скучным и даже просто отвратительным. В своих первых произведениях, например, в романе «Les soeurs Vatard», сам Гюисманс был чистейшим натуралистом. Но ему надоело изображение «семи смертных грехов» (опять его слова), и он отказался от натурализма, по немецкому выражению, вместе с водой выплеснув из ванны ребенка. В странном, местами крайне скучном, но самыми недостатками своими крайне поучительном романе «A rebours», он, в лице Дэзессента, изобразил, а лучше будет сказать по-старому: с о ч и н и л,—своеобразного сверхчеловека (из совершенно выродившихся аристократов), весь склад жизни которого должен был представить собой полное отрицание жизни «виноторговца» и «мелочной лавочницы». Сочинение подобных типов лишний раз подтверждало справедливость той мысли Леконта де-Лилля, что там, где нет реальной жизни, задача поэзии состоит в создании жизни идеальной. Но идеальная жизнь Дэзессента до такой степени лишена всякого человеческого содержания, что ее сочинение не открывало собою ни малейшего выхода из тупого переулка. И вот Гюисманс ударился в мистицизм, послуживший «идеальным» выходом из такого положения, из которого невозможно было выйти путем «реальным». При указанных обстоятельствах это было как нельзя более естественно. Однако, посмотримте, что у нас выходит.

Художник, сделавшийся мистиком, не пренебрегает идейным содержанием, а только придает ему своеобразный характер. Мистицизм—тоже идея, но только темная, бесформенная, как туман, находящаяся в смертельной вражде с разумом. Мистик не прочь не только рассказать, но даже и доказать. Только рассказывает он нечто «несодеянное», а в своих доказательствах берет за точку исхода отрицание здравого смысла. Пример Гюисманса опять показывает, что художественное произведение не может обойтись без идейного содержания. Но когда художники становятся слепыми по отношению к важнейшим общественным течениям своего времени, тогда очень сильно понижается в своей внутренней стоимости природа идей, выражаемых ими в своих произведениях. А от этого неизбежно страдают и эти последние.

Обстоятельство это настолько важно для истории искусства и литературы, что мы должны будем внимательно рассмотреть его с раз-

личных сторон. Но прежде чем взяться за эту задачу, подсчитаем те выводы, к которым привело нас предыдущее исследование.

Склонность к искусству для искусства является и упрочивается там, где есть безнадежный разлад между людьми, занимающимися искусством, и окружающей их общественной средой. Этот разлад выгодно отражается на художественном творчестве в той самой мере, в какой он помогает художникам подняться выше окружающей их среды. Так было с Пушкиным в николаевскую эпоху. Так было с романтиками, парнасцами и первыми реалистами во Франции. Умножив число примеров, можно было бы доказать, что так всегда было там, где существовал указанный разлад. Но, восставая против пошлых нравов окружавшей их общественной среды, романтики, парнасцы и реалисты ничего не имели против тех общественных отношений, в которых коренились эти пошлые нравы. Напротив, проклиная «буржуа», они дорожили буржуазным строем, — сначала инстинктивно, а потом с полным сознанием. И чем больше усиливалось в новейшей Европе освободительное движение, направленное против буржуазного строя, тем сознательнее становилась привязанность к этому строю французских сторонников искусства для искусства. А чем сознательнее становилась у них эта привязанность, тем менее могли они оставаться равнодушными к идейному содержанию своих произведений. Но их слепота по отношению к новому течению, направленному на обновление всей общественной жизни, делала их взгляды ошибочными, узкими, односторонними и понижала качество тех идей, которые выражались в их произведениях. Естественным результатом этого явилось безвыходное положение французского реализма, вызвавшее декадентские увлечения и склонность к мистицизму в писателях, которые сами когда-то прошли реалистическую (натуралистическую) школу.

Вывод этот будет подробно проверен в следующей статье. Теперь же пора кончать. В заключение скажу только еще два слова о Пушкине.

Когда его поэт громит «чернь», то мы слышим в его словах много гнева, но не слышим пошлости, что бы там ни говорил Д. И. Писарев. Поэт упрекает светскую толпу,—именно светскую толпу, а не настоящий народ, стоявший совершенно вне поля зрения тогдашней русской литературы, — в том, что печной горшок ей дороже, чем Аполлон Бельведерский. Это значит, что ему невыносима ее узкая практичность. И только. Его решительное нежелание учить толпу свидетельствует лишь об его совершенно безнадежном взгляде на нее. Но в нем нет никакого реакционного привкуса. И в этом заключается огромное пре-

имущество Пушкина перед такими защитниками искусства для искусства, каким был Готье. Преимущество это имеет условный характер. Пушкин не издевался над сэн-симонистами. Но он вряд ли и слыхал о них. Он был честный и великодушный человек. Но этот честный и великодушный человек с детства усвоил себе известные классовые предрассудки. Устранение эксплоатации одного класса другим должно было казаться ему несбыточной и даже смешной утопией. Если бы он услыхал о каких-нибудь практических планах ее устранения, а особенно если бы планы эти наделали такого шума в России, как сэн-симонистские планы во Франции, то, вероятно, он ополчился бы против них в резких полемических статьях и в насмешливых эпиграммах. Некоторые его замечания,—в статье «Мысли на дороге»,—о преимуществах положения русского крепостного крестьянина сравнительно с положением западноевропейского рабочего заставляют думать, что в указанном случае умный Пушкин мог бы рассуждать иногда почти так же неудачно, как рассуждал несравненно менее умный Готье. От этой возможной слабости его спасла экономическая отсталость России.

Это — старая, но вечно новая история. Когда данный класс живет эксплоатацией другого класса, ниже его стоящего на экономической лестнице, и когда он достиг полного господства в обществе, тогда и т т и в п е р е д значит для этого класса о п у с к а т ь с я в н и з. В этом и заключается разгадка того на первый взгляд непонятного и даже, пожалуй, невероятного явления, что в странах, экономически отсталых, идеология господствующих классов нередко оказывается гораздо более высокой, нежели в передовых.

Теперь и Россия достигла уже той высоты экономического развития, на которой сторонники теории искусства для искусства становятся сознательными защитниками социального порядка, основанного на эксплоатации одного класса другим. Поэтому и у нас теперь во имя «абсолютной автономии искусства» говорится немало социально-реакционного вздора. Но во время Пушкина было еще не так. И это было большим счастьем для него.

Я сказал, что нет такого произведения искусства, которое совершенно лишено было бы идейного содержания. К этому я прибавил, что не всякая идея способна лечь в основу художественного произведения. Дать истинное вдохновение художнику способно только то, что содействует общению между людьми. Возможные пределы такого общения определяются не художником, а высотой культуры, достигнутой тем общественным целым, к которому он принадлежит. Но в обществе, раз-

деленном на классы, дело зависит еще от взаимных отношений этих классов и от того, в какой фазе своего развития находится в данное время каждый из них. Когда буржуазия только еще добивалась своего освобождения от ига светской и духовной аристократии, т.-е. когда она сама была революционным классом, тогда она вела за собой всю трудящуюся массу, составлявшую вместе с нею одно «третье» сословие. И тогда передовые идеологи буржуазии были также и передовыми идеологами «всей нации, за исключением привилегированных». Другими словами, тогда были сравнительно очень широки пределы того общения между людьми, средством которого служили произведения художников, стоявших на буржуазной точке зрения. Но когда интересы буржуазии перестали быть интересами всей трудящейся массы, а особенно когда они пришли во враждебное столкновение с интересами пролетариата,— тогда очень сузились пределы этого общения. Если Рескин говорил, что скряга не может петь о потерянных им деньгах, то теперь наступило такое время, когда настроение буржуазии стало приближаться к настроению скряги, оплакивающего свои сокровища. Разница лишь та, что этот скряга оплакивает такую потерю, которая уже совершилась, а буржуазия теряет спокойствие духа от той потери, которая угрожает ей в будущем. «Притесняя других,—сказал я словами Экклезиаста,— мудрый делается глупым». Такое же вредное действие должно оказывать на мудрого (даже на мудрого!) опасение того, что он лишится возможности притеснять других. Идеологии господствующего класса утрачивают свою внутреннюю ценность по мере того, как он созревает для погибели. Искусство, создаваемое его переживаниями, падает. Задача настоящей статьи заключается в том, чтобы дополнить сказанное по этому поводу в предыдущей статье, рассмотрев еще некоторые из наиболее ярких признаков нынешнего упадка буржуазного искусства.

Мы видели, каким путем проник мистицизм в современную художественную литературу Франции. К нему привело сознание невозможности ограничиться формой без содержания, т.-е. без идеи, сопровождаемое неспособностью возвыситься до понимания великих освободительных идей нашего времени. То же сознание и та же неспособность повели за собою еще многие другие следствия, не менее мистицизма понижающие внутреннюю ценность художественных произведений.

Мистицизм непримиримо враждебен разуму. Но с разумом враждует не только тот, кто ударяется в мистицизм. С ним враждует также и тот, кто, по той или по другой причине, тем или иным способом отстаивает ложную идею. И когда ложная идея кладется в основу художествен-

ного произведения, она вносит в него такие внутренние противоречия, от которых неизбежно страдает его эстетическое достоинство.

Как на пример художественного произведения, страдающего от ложности своей основной идеи, мне уже приходилось указывать на пьесу Кнута Гамсуна «У царских врат» [1]).

Читатель извинит, если я опять напомню ему о ней.

В качестве героя этой пьесы перед нами выступает молодой и если, может быть, не талантливый, то во всяком случае донельзя самонадеянный писатель Ивар Карено. Он называет себя человеком «со свободными, как птица, мыслями». О чем пишет этот свободный, как птица, мыслитель? О «сопротивлении». О «ненависти». Кому же советует он сопротивляться? Кого учит он ненавидеть? Он советует сопротивляться пролетариату. Он учит ненавидеть пролетариат. Не правда ли, это герой из самых новых? Таких мы пока еще очень мало видели, — чтобы не сказать: вовсе не видали, — в художественной литературе. Но человек, проповедующий сопротивление пролетариату, есть самый несомненный идеолог буржуазии. Тот идеолог буржуазии, который называется Иваром Карено, кажется самому себе и своему творцу Кнуту Гамсуну величайшим революционером. Мы еще из примера первых французских романтиков узнали, что бывают такие «революционные» настроения, главная отличительная черта которых заключается в их консерватизме. Теофиль Готье ненавидел «буржуа» и в то же самое время гремел против людей, говоривших, что пора устранить буржуазные общественные отношения. Ивар Карено, очевидно, является одним из духовных потомков знаменитого французского романтика. Однако потомок пошел гораздо дальше своего предка. Он сознательно враждует с тем, к чему предок испытывал только инстинктивную неприязнь [2]). Если романтики были

---

[1]) См. мою статью «Сын доктора Стокмана» в моем сборнике «От обороны к нападению».

[2]) Я говорю о том времени, когда Готье еще не успел износить свой знаменитый красный жилет. Впоследствии—например, во время Парижской Коммуны—он был уже сознательным—да еще каким ярым!—врагом освободительных стремлений рабочего класса. Надо, впрочем, заметить, что Флобера тоже можно назвать идейным предшественником Кнута Гамсуна и даже, пожалуй, с еще большим правом. В одной из его записных книжек встречаются следующие замечательные строки: «Ce n'est pas contre Dieu que Prométhée aujourd'hui devrait se révolter, mais contre le Peuple, dieu nouveau. Aux vieilles tyrannies sacerdotales, féodales et monarchiques on a succédé une autre, plus subtile, inextricable, impérieuse et qui dans quelque temps ne laissera pas un seul coin de la terre qui soit libre». («В настоящее время Прометей должен был бы восстать уже не против бога,

консерваторами, то Ивар Карено — реакционер чистейшей воды. И притом утопист вроде щедринского дикого помещика. Ему хочется истребить пролетариат, как тому хотелось истребить мужика. Эта утопия доходит до последних пределов комизма. Но вообще все «свободные, как птица, мысли» Ивара Карено достигают до крайней степени нелепости. Пролетариат представляется ему классом, эксплоатирующим другие классы общества. Это — самая ошибочная из всех свободных, как птица, мыслей Карено. И беда в том, что эту ошибочную мысль своего героя разделяет, как видно, сам Кнут Гамсун. Ивар Карено терпит у него всевозможные злоключения именно потому, что ненавидит пролетариат и «сопротивляется» ему. Из-за этого он лишается возможности получить профессорскую кафедру и даже издать свою книгу. Короче, он навлекает на себя целый ряд преследований со стороны тех б у р ж у а, среди которых живет и действует. Но в какой же части света, в какой утопии обитает буржуазия, так неумолимо мстящая за «сопротивление» пролетариату? Подобной буржуазии никогда нигде не было и быть не может. Кнут Гамсун положил в основу своей пьесы идею, находящуюся в непримиримом противоречии с дей-

---

а против народа, этого нового бога. Старые тирании духовенства, феодалов и монархии сменились новой, более тонкой, сложной, повелительной, которая через некоторое время не оставит на земле ни одного свободного уголка»). См. главу Les carnets de Gustave Flaubert в книге Луи Бертрана «Gustave Flaubert», Paris, MCMXII, стр. 255.

Это как раз та свободная, как птица, мысль, которая вдохновляет Ивара Карено. В письме к Жорж Занд от 8-го сентября 1871 г. Флобер говорил: «je crois que la foule, le troupeau sera toujours haïssable. Il n'y a d'important qu'un petit groupe d'ésprits toujours les mêmes et qui se repassent le flambeau». («Я думаю, что толпа, стадо, будет всегда достойна ненависти. Важность имеет лишь небольшая группа всегда одних и тех же умов, передающих светоч один другому».) В этом же письме находятся приведенные мною выше строки о всеобщем избирательном праве, будто бы составляющем стыд человеческого ума, так как благодаря ему число господствует «даже над деньгами»! (См. Flaubert, Correspondance, quatrième séric (1869—1880), huitième mille, Paris 1910.) В этих взглядах Ивар Карено, наверно, узнал бы свои свободные, как птица, мысли. Но взгляды эти еще не нашли своего п р я м о г о выражения в романах Флобера. Борьба классов в новейшем обществе должна была подвинуться далеко вперед, прежде нежели идеологи господствующего класса почувствовали потребность непосредственно выразить в литературе свою ненависть к освободительным стремлениям «народа». Но те из них, у которых современем возникла эта потребность, уже не могли защищать «абсолютной автономии» идеологий. Напротив, они поставили идеологиям сознательную цель служить духовным оружием в борьбе с пролетариатом Но об этом ниже.

ствительностью. А это так сильно повредило пьесе, что она вызывает смех как раз в тех местах, где по плану автора ход действия должен был бы принять трагический оборот.

Кнут Гамсун — большой талант. Но никакой талант не превратит в истину того, что составляет ее прямую противоположность. Огромные недостатки драмы «У царских врат» являются естественным следствием полной несостоятельности ее основной идеи. А несостоятельность ее идеи обусловливается неумением автора понять смысл той взаимной борьбы классов в нынешнем обществе, литературным отголоском которой явилась его драма.

Кнут Гамсун не француз. Но это нисколько не изменяет дела. Уже Манифест Коммунистической Партии очень метко указал на то, что в цивилизованных странах, благодаря развитию капитализма, «национальная односторонность и ограниченность становятся теперь все более и более невозможными, и из многих национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература». Правда, Гамсун родился и вырос в одной из тех стран Западной Европы, которая далеко не принадлежит к числу наиболее развитых в экономическом отношении. Этим и об'ясняется, конечно, поистине ребяческая наивность его представлений о положении борющегося пролетариата в современном ему обществе. Но экономическая отсталость его родины не помешала ему проникнуться той неприязнью к рабочему классу и тем сочувствием к борьбе с ним, которые естественно возникают теперь в буржуазной интеллигенции наиболее передовых стран. Ивар Карено есть лишь одна из разновидностей ницшеанского типа. А что таке ницшеанство? Это новое, пересмотренное и дополненное, согласно требованиям новейшего периода капитализма, издание той, уже хорошо знакомой нам борьбы с «буржуа», которая превосходно уживается с несокрушимым сочувствием буржуазному строю. Притом же пример Гамсуна легко может быть заменен другим примером, заимствованным из современной французской литературы.

Одним из самых талантливых и, — что здесь еще важнее, — одним из самых мыслящих драматургов нынешней Франции, без всякого сомнения должен быть признан Франсуа де-Кюрель. А между его драмами наиболее достойной замечания надо без всяких колебаний признать пятиактную пьесу «Le repas du lion», насколько я знаю, мало замеченную русскою критикою. Главное действующее лицо этой пьесы Жан де-Санси одно время, под влиянием некоторых исключительных обстоятельств своего детства, увлекается христианским социализмом, а потом

решительно разрывает с ним и выступает красноречивым защитником крупного капиталистического производства. В третьей сцене четвертого действия он в длинной речи доказывает рабочим, что «эгоизм, занимающийся производством (l'égoisme qui produit), есть для рабочей массы то же самое, что милостыня для бедняка». А так как его слушатели выражают свое несогласие с таким взглядом, то он, постепенно разгорячаясь, в ярком, картинном сравнении об'ясняет им роль капиталиста и его рабочих в современном производстве.

«Говорят,— гремит он,— целое полчище шакалов следует в пустыню за львом, чтобы воспользоваться остатками его добычи. Шакалы слишком слабы для того, чтобы нападать на буйволов. Они недостаточно проворны для того, чтобы настигать газелей, и вся их надежда приурочивается к когтям царя пустыни. Вы слышите: к его когтям! В сумерках он покидает свою берлогу и бежит, рыча от голода, ища жертвы. Вот она! Он делает могучий скачок, начинается жестокая борьба, происходит смертельная схватка, и земля покрывается кровью, которая не всегда бывает кровью жертвы. Потом следует царское пиршество, которое со вниманием и почтением созерцают шакалы. Когда лев наестся досыта, обедают шакалы. Думаете ли вы, что эти последние были бы сытее, если бы лев поровну разделил свою добычу с каждым из них, оставив себе лишь небольшой кусок? Нисколько! Этот добренький лев перестал бы быть львом; он едва годился бы для роли собачки, водящей слепого! Он перестал бы душить свою жертву при первом ее стоне и принялся бы зализывать ее раны. Лев хорош лишь как хищное животное, жадное на добычу, стремящееся лишь к убийству и кровопролитию. Когда такой лев рычит, у шакалов текут слюнки».

И без того ясный смысл этой притчи излагается красноречивым оратором в следующих гораздо более кратких, но столь же выразительных словах: «Предприниматель открывает те питательные источники, которые своими брызгами обдают рабочих».

Я прекрасно знаю, что художник не отвечает за смысл речей, произносимых его героями. Но весьма часто он так или иначе дает понять свое отношение к этим речам, вследствие чего мы получаем возможность судить об его собственных взглядах. Весь последующий ход пьесы «Le repas du lion» показывает, что сам де-Кюрель считает совершенно правильным сделанное Жаном де-Санси сравнение предпринимателя со львом, рабочих с шакалами. По всему видно, что он с полным убеждением мог бы повторить слова того же героя: «Я верю во льва. Я преклоняюсь перед теми правами, которые дают ему его когти». Он сам готов

признать рабочих шакалами, питающимися крохами того, что добывается трудом капиталиста. Борьба рабочих с предпринимателем представляется ему, как и Жану де-Санси, борьбой завистливых шакалов с могучим львом. Это сравнение и есть основная идея его пьесы, к которой приурочивается им судьба его главного героя. Но в этой идее нет ни одного атома истины. Она извращает действительный характер общественных отношений в современном обществе гораздо больше, нежели извращают их экономические софизмы Бастиа и всех его многочисленных последователей вплоть до Бём-Баверка. Шакалы ровно ничего не делают для добывания того, чем питается лев и чем отчасти утоляется их собственный голод. А кто же решится сказать, что рабочие, занятые в данном предприятии, ничего не делают для создания его продукта? Ведь, несмотря ни на какие экономические софизмы, ясно, что он создается именно их трудом. Конечно, предприниматель сам участвует в процессе производства как его организатор. И в качестве организатора он сам принадлежит к числу трудящихся. Но опять-таки всякому известно, что иное дело жалование управляющего заводом, а иное дело предпринимательская прибыль заводчика. Вычтя жалованье из прибыли, мы получаем остаток, который достается на долю капитала как такового. Весь вопрос в том и заключается, почему достается капиталу этот остаток. А на решение этого вопроса нет и намека в красноречивых разглагольствованиях Жана де-Санси, который, кстати сказать, не подозревает, что его собственный доход, как одного из крупных пайщиков предприятия, не оправдывался бы даже в том случае, если бы было правильно совершенно неправильное сравнение предпринимателя со львом, а рабочих с шакалами: сам он ровно ничего не делал для предприятия, ограничиваясь ежегодным получением с него большого дохода. А если кто похож на шакала, питающегося тем, что добывается чужими усилиями, так это именно акционер, весь труд которого заключается в хранении у себя акций, да еще идеолог буржуазного порядка, сам не участвующий в производстве, но подбирающий то, что остается от роскошной трапезы капитала. Талантливый де-Кюрель, к сожалению, сам принадлежит к разряду таких идеологов. В борьбе наемных рабочих с капиталистами он целиком становится на сторону этих последних, совершенно неправильно изображая их действительные отношения к тем, которых они эксплоатируют.

А что такое пьеса Бурже «La barricade», как не призыв, направленный известным и тоже, несомненно, талантливым художником по адресу буржуазии и приглашающий всех членов этого класса сплотиться для

борьбы с пролетариатом? Буржуазное искусство становится воинственным. Его представители уже не имеют права сказать о себе, что они рождены «не для волнений и не для битв». Нет, они стремятся к битвам и вовсе не боятся связанного с ними волнения. Но во имя чего ведутся те битвы, в которых они хотят принять участие? Увы, во имя «корысти». Правда, не личной корысти: было бы странно утверждать, что такие люди, как де-Кюрель или Бурже, выступают защитниками капитала в надежде на личное обогащение. «Корысть», ради которой они переживают «волнение» и стремятся к «битвам», есть корысть целого класса. Но это обстоятельство не мешает ей оставаться корыстью. А если это так, то посмотрите же, что у нас выходит.

За что презирали романтики современных им «буржуа»? Мы уже знаем за что: за то, что «буржуа» выше всего ставили, по словам Теодора де-Банвилля, пятифранковую монету. А что защищают в своих произведениях художники вроде де-Кюреля, Бурже и Гамсуна? Те общественные отношения, которые служат для буржуазии источником большего числа пятифранковых монет. Как далеки эти художники от романтизма доброго, старого времени! Что же удалило их от него? Не что иное, как неотвратимый ход общественного развития. Чем больше обострялись внутренние противоречия, свойственные капиталистическому способу производства, тем труднее делалось для художников, оставшихся верными буржуазному образу мысли, держаться теории искусства для искусства — и жить, затворившись, по известному французскому выражению, в башне из слоновой кости (tour d'ivoire).

В современном цивилизованном мире, кажется, нет такой страны, буржуазная молодежь которой не сочувствовала бы идеям Фридриха Ницше. Фридрих Ницше презирал своих «сонных» (schläfrigen) современников, может быть, еще больше, нежели Теофиль Готье презирал «буржуа» своего времени. Но чем провинились в глазах Ницше его «сонные» современники? В чем состоит их главный недостаток, источник всех остальных? В том, что они не умеют мыслить, чувствовать, а главное, действовать, как это прилично людям, занимающим господствующее положение в обществе. При нынешних исторических условиях это имеет значение упрека в том, что они не проявляют достаточно энергии и последовательности в отстаивании буржуазного порядка от революционных посягательств со стороны пролетариата. Недаром Ницше с такой злобой говорит о социалистах. Но посмотрите же опять, что у нас при этом получается.

Если Пушкин и современные ему романтики упрекали «толпу» в том, что ей слишком дорог печной горшок, то вдохновители нынешних нео-романтиков упрекают ее в том, что она слишком вяло отстаивает его, т.-е. в том, что она недостаточно дорожит им. А между тем, нео-романтики тоже провозглашают, подобно романтикам доброго, старого времени, абсолютную автономию искусства. Но можно ли серьезно говорить об автономии того искусства, которое задается сознательной целью защиты данных общественных отношений? Конечно, нет! Такое искусство, несомненно, является утилитарным. Если же его представители презирают творчество, руководимое утилитарными соображениями, то это простое недоразумение. На самом деле, им — не говоря о соображениях личной пользы, никогда не могущих иметь руководящего значения в глазах человека, истинно преданного искусству — невыносимы только соображения, имеющие в виду пользу эксплоатируемого большинства. А польза эксплоатирующего меньшинства есть для них верховный закон. Таким образом отношение, скажем, Кнута Гамсуна или Франсуа де-Кюреля к принципу утилитаризма в искусстве на самом деле прямо противоположно отношению к нему Теофиля Готье или Флобера, хотя эти последние тоже, как мы знаем, совсем не чужды были консервативных пристрастий. Но со времени Готье и Флобера пристрастия эти, благодаря углублению общественных противоречий, так сильно развились у художников, стоящих на буржуазной точке зрения, что теперь им несравненно труднее последовательно держаться теории искусства для искусства. Конечно, очень ошибся бы тот, кто вообразил бы, что теперь уже никто из них не держится последовательно этой теории. Но, как мы увидим сейчас, в настоящее время последовательность этого рода обходится чрезвычайно дорого.

Нео-романтики, опять-таки под влиянием Ницше, очень любят воображать себя стоящими «по ту сторону добра и зла». Но что значит — стоять по ту сторону добра и зла? Это значит делать такое великое историческое дело, суждения о котором не могут быть уложены в рамки данных понятий о добре и зле, возникших на почве данного общественного порядка. Французские революционеры 1793 г., в борьбе с реакцией, несомненно, стояли по ту сторону добра и зла, т.-е. своей деятельностью противоречили тем понятиям о добре и зле, которые возникли на почве старого, отжившего порядка. Подобное противоречие, в котором всегда заключается очень много трагизма, может быть оправдано только тем, что деятельность революционеров, вынужденных пребывать временно

по ту сторону добра и зла, ведет к тому, что зло отступает перед добром в общественной жизни. Чтобы взять Бастилию, нужно было вступить в борьбу с ее защитниками. А кто ведет борьбу такого рода, тот неизбежно становится на время по ту сторону добра и зла. Но поскольку взятие Бастилии обуздало тот произвол, который мог отправлять людей в заключение «ради своего удовольствия» («parce que tel est notre bon plaisir»—известное выражение французских неограниченных королей), постольку оно заставило зло отступить перед добром в общественной жизни Франции и этим оправдало временное пребывание по ту сторону добра и зла людей, боровшихся с произволом. Но не для всех, становящихся по ту сторону добра и зла, можно найти подобное оправдание. Вот, например, Ивар Карено наверное нисколько не поколебался бы уйти по ту сторону добра и зла ради осуществления своих «свободных, как птица, мыслей». Но, как мы знаем, общая сумма этих его мыслей выражается в словах: непримиримая борьба с освободительным движением пролетариата. Поэтому перейти по ту сторону добра и зла означало бы для него перестать стесняться в указанной борьбе даже теми немногими правами, которых удалось добиться рабочему классу в буржуазном обществе. И если бы его борьба была успешна, то она привела бы не к уменьшению зла в общественной жизни, а к его увеличению. Стало быть, его временный уход по ту сторону добра и зла лишился бы всякого оправдания, как вообще теряет он всякое оправдание там, где совершается ради реакционных целей. Мне могут возразить, что, не находя себе оправдания с точки зрения пролетариата, Ивар Карено не может найти его с точки зрения буржуазии. С этим я совершенно согласен. Но точка зрения буржуазии есть в данном случае точка зрения привилегированного меньшинства, стремящегося увековечить свои привилегии. А точка зрения пролетариата есть точка зрения большинства, требующего устранения всяких привилегий. Вот почему сказать, что деятельность данного человека оправдывается с точки зрения буржуазии, значит признать, что она осуждается с точки зрения всех людей, не склонных защищать интересы эксплоататоров. А этого вполне довольно с меня, так как неотвратимый ход экономического развития ручается мне за то, что число таких людей непременно будет возрастать все больше и больше.

От всей души ненавидя «сонных», нео-романтики хотят движения. Но движение, к которому они стремятся, есть о х р а н и т е л ь н о е движение в его противоположности о с в о б о д и т е л ь н о м у движению нашего времени. В этом вся тайна их психологии. И в этом же тайна

того, что даже самые талантливые из них не могут создать таких значительных произведений, какие они создали бы при другом направлении своих общественных симпатий и при другом складе их образа мыслей. Мы уже видели, до какой степени ошибочна та идея, которую де-Кюрель положил в основу своей пьесы: «Le repas du lion». А ложная идея не может не вредить художественному произведению, так как она вносит ложь в психологию действующих лиц. Не трудно было бы показать, как много ложного в психологии главного героя только что названной пьесы—Жана де-Санси. Но это заставило бы меня сделать отступление более длинное, чем это желательно по плану моей статьи. Возьму другой пример, который позволит мне быть более кратким.

Основная идея пьесы «La barricade» та, что в современной классовой борьбе каждый должен участвовать вместе со своим классом. Но кого считает Бурже «самой симпатичной фигурой» своей пьесы? Старого рабочего Гошерона [1]), который идет не с рабочими, а с предпринимателем. Поведение этого рабочего коренным образом противоречит основной идее пьесы и может казаться симпатичным только тому, кто совершенно ослеплен своим сочувствием к буржуазии. То чувство, которым руководится Гошерон, есть чувство раба, смотрящего с уважением на свои цепи. А мы еще со времени гр. Алексея Толстого знаем, как трудно вызвать сочувствие к самоотвержению раба во всех тех, которые не воспитаны в духе рабства. Вспомните Василия Шибанова, так удивительно хорошо хранившего «рабскую верность». Он умер героем, несмотря на страшные пытки:

Царь, слово его все едино:
Он славит своево господина.

А между тем этот рабский героизм оставляет холодным современного читателя, который, вообще, вряд ли даже способен понять, как возможна у «говорящего инструмента» самоотверженная преданность по отношению к своему владельцу. А ведь старик Гошерон в пьесе Бурже, это—что-то вроде Шибанова, превратившегося из холопа в современного пролетария. Нужно много ослепления, чтобы об'явить его «самой симпатичной фигурой» в пьесе. И уж во всяком случае несомненно одно: если Гошерон симпатичен, то это показывает, вопреки Бурже, что каждый из нас должен итти не с тем классом, которому принадлежит, а с тем, чье дело представляется ему более справедливым.

---

[1]) Это его собственные слова. См. «La barricade». Paris 1910. Préface, p. XIX.

Своим созданием Бурже противоречит своей собственной мысли. И это опять по той же причине, по которой, притесняя других, мудрый становится глупым. Когда талантливый художник вдохновляется ошибочной идеей, тогда он портит свое собственное произведение. А современному художнику невозможно вдохновиться правильной идеей, если он желает отстаивать буржуазию в ее борьбе с пролетариатом.

Я сказал, что художникам, стоящим на буржуазной точке зрения, теперь несравненно труднее, чем прежде, последовательно держаться теории искусства для искусства. Это признает, между прочим, и Бурже. Он выражается даже гораздо решительнее. «Роль безразличного летописца,—говорит он,—невозможна для ума, способного мыслить, и для сердца способного чувствовать, когда речь идет об этих ужасных внутренних войнах, от которых зависит, как кажется по временам, вся будущность отечества и цивилизации» [1]). Но здесь пора оговориться. Человек, обладающий мыслящим умом и отзывчивым сердцем, в самом деле не может оставаться равнодушным зрителем гражданской войны, происходящей в современном обществе. Если его поле зрения сужено буржуазными предрассудками, он окажется по одну сторону «баррикады», если он этими предрассудками не заражен, то—по другую. Это так. Но не все дети буржуазии — да, конечно, и всякого другого класса — обладают мыслящим умом. Те же из них, которые мыслят, не всегда имеют отзывчивое сердце. Таким и теперь легко оставаться последовательными сторонниками теории искусства для искусства. Она, как нельзя лучше, соответствует равнодушию к общественным — хотя бы и узко классовым —интересам. А буржуазный общественый строй едва ли не больше всякого другого может развить подобное равнодушие. Где целые поколения воспитываются в духе пресловутого принципа: каждый за себя, а бог за всех, — там весьма естественно появление эгоистов, думающих только о себе и интересующихся только собою. И мы в самом деле видим, что в среде современной буржуазии таких эгоистов встречается едва ли не больше, чем когда бы то ни было. На этот счет у нас есть весьма ценное свидетельство одного из самых видных ее идеологов, именно—Мориса Баррэса.

«Наша нравственность, наша религия, наше национальное чувство, все это рушилось,—говорит он.—Мы не можем заимствовать из них жизненных правил. И в ожидании того времени, когда наши учителя

---

[1]) «La barricade». Préface, p. XXIV.

установят для нас достоверные истины, нам приходится держаться за единственную реальность, за наше я» [1]).

Когда у человека все «рушилось», кроме его собственного «я», тогда ничто не мешает ему играть роль спокойного летописца великой войны, происходящей в недрах современного общества. Впрочем, нет. И тогда есть нечто, мешающее ему играть эту роль. Этим нечто будет как раз то отсутствие всякого общественного интереса, которое так ярко характеризуется в приведенных мною строках Баррэса. Зачем станет выступать в качестве летописца общественной борьбы человек, нимало не интересующийся ни борьбой, ни обществом? Все, касающееся такой борьбы, будет навевать на него непреодолимую скуку. И если он художник, то он в своих произведениях не сделает на нее и намека. Он и там будет заниматься «единственной реальностью», то-есть своим «я». А так как его «я» может все-таки соскучиться, не имея другого общества, кроме самого себя, то он придумает для него фантастический, «потусторонний» мир, высоко стоящий над землею и над всеми земными «вопросами». Так и делают многие из нынешних художников. Я не клевещу на них. Они сами признаются в этом. Вот что пишет, например, наша соотечественница госпожа З. Гиппиус.

«Я считаю естественной и необходимейшей потребностью человеческой природы—молитву. Каждый человек непременно молится или стремится к молитве, все равно,—сознает он это или нет, все равно, в в какую форму выливается у него молитва, и к какому Богу обращена. Форма зависит от способностей и наклонностей каждого. Поэзия вообще, стихосложение в частности, словесная музыка— это лишь одна из форм, которую принимает в нашей душе молитва [2]).

Разумеется, совершенно неосновательно это отождествление «словесной музыки» с молитвой. В истории поэзии были очень длинные периоды, в течение которых она не имела ровно никакого отношения к молитве. Но спорить об этом нет надобности. Мне важно было здесь лишь познакомить читателя с терминологией г-жи Гиппиус, так как незнакомство с этой терминологией могло привести его в некоторое недоумение при чтении следующих отрывков, важных для нас уже по своему существу.

Госпожа Гиппиус продолжает: «Виноваты ли мы, что каждое «я» теперь сделалось особенным, одиноким, оторванным от другого «я», и

---

1) Sous l'oe'l des barbares, éd. 1901, p. 18.

2) Собрание стихотворений, предисл., стр. II.

потому непонятным ему и ненужным? Нам, каждому, страстно нужна, понятна и дорога наша молитва, нужно наше стихотворение,—отражение мгновенной полноты нашего сердца. Но другому, у которого заветное «свое»—другое, непонятна и чужда моя молитва. Сознание одиночества еще более отрывает людей друг от друга, обособляет, заставляет замыкаться душу. Мы стыдимся своих молитв, и, зная, что все равно не сольемся в них ни с кем,—говорим, слагаем их уже вполголоса, про себя, намеками, ясными лишь для себя» [1]).

Когда индивидуализм достигает такой крайней степени, тогда, в самом деле, исчезает, как весьма справедливо говорит г-жа Гиппиус, «возможность общения именно в молитве (т.-е. в поэзии. *Г. П.*), общность молитвенного (т.-е. поэтического *Г. П.*) порыва». Но от этого не может не страдать поэзия и вообще искусство, служащее одним из средств общения между людьми. Еще библейский Иегова весьма основательно заметил, что не добро быть человеку едину. И это прекрасно подтверждается примером самой г-жи Гиппиус. В одном из ее стихотворений мы читаем:

Беспощадна моя дорога,
Она меня к смерти ведет,
Но люблю я себя, как Бога,
Любовь мою душу спасет.

В этом позволительно усомниться. Кто любит «себя, как Бога»? Беспредельный эгоист. А беспредельный эгоист вряд ли способен спасти чью-нибудь душу.

Но дело вовсе не в том, будут ли спасены души г-жи Гиппиус и всех тех, которые, подобно ей, любят «себя, как Бога». Дело в том, что поэты, любящие себя, как Бога, не могут иметь никакого интереса к тому, что происходит в окружающем их обществе. Их стремления, по необходимости, будут до последней степени неопределенны. В стихотворении «Песня» г-жа Гиппиус «поет»:

Увы, в печали безумной я умираю,
Я умираю,
Стремлюсь к тому, чего я не знаю,
Не знаю...
И это желание не знаю откуда,
Пришло откуда,
Но сердце хочет и просит чуда,
Чуда!

[1]) Там же, стр. III.

О, пусть будет то, чего не бывает,
Никогда не бывает!
Мне бледное небо чудес обещает,
Оно обещает.
Но плачу без слез о неверном обете,
О неверном обете...
Мне нужно то, чего нет на свете,
Чего нет на свете.

Это, пожалуй, и недурно сказано. Человеку, который «любит себя, как Бога», и утратил способность общения с другими людьми, остается только «просить чуда» и стремиться к тому, «чего нет на свете»: то, что есть на свете, для него не может быть интересным. У Сергеева-Ценского поручик Бабаев говорит: «бледная немочь выдумала искусство» [1]). Этот философствующий сын Марса сильно заблуждается, полагая, что всякое искусство выдумано бледной немочью. Но совершенно неоспоримо, что искусство, стремящееся к тому, «чего нет на свете», создается «бледной немочью». Оно характеризует собою упадок целой системы общественных отношений и потому очень удачно называется декадентским.

Правда, та система общественных отношений, упадок которой характеризуется этим искусством, т.-е. система капиталистических отношений производства, еще далека от упадка на нашей родине. У нас в России капитализм еще не окончательно справился с старым порядком. Но русская литература со времен Петра I находится под сильнейшим влиянием западно-европейских. Поэтому в нее нередко проникают такие течения, которые, вполне соответствуя западно-европейским общественным отношениям, гораздо меньше соответствуют сравнительно отсталым отношениям в России. Было время, когда некоторые наши аристократы увлекались учением энциклопедистов [2]), соответствовавшим одной из последних фаз борьбы третьего сословия с аристократией во Франции. Теперь настало такое время, когда многие наши «интеллигенты» увлекаются общественными, философскими и эстетическими учениями, соответствующими эпохе упадка западно-европейской буржуазии. Это увлечение в такой же мере упреждает ход нашего собственного общественного развития, в какой упреждало его увлечение людей XVIII-го столетия теорией энциклопедистов [3]).

[1]) Рассказы, т. II, стр. 128.

[2]) Известно, например, что сочинение Гельвеция «De l'homme» было издано в 1772 г., в Гааге одним из князей Голицыных.

[3]) Увлечение русских аристократов французскими энциклопедистами вовсе не

Но если возникновение русского декадентства не может быть в достаточной мере об'яснено нашими, так сказать, домашними причинами, то это нисколько не изменяет его природы. Занесенное к нам с запада, оно и у нас не перестает быть тем, чем было у себя дома: порождением «бледной немочи», сопровождающей упадок класса, господствующего теперь в Западной Европе.

Госпожа Гиппиус скажет, пожалуй, что я совершенно произвольно приписал ей полное равнодушие к общественным вопросам. Но, во-первых, я ничего не приписывал ей, а ссылался на ее собственные лирические излияния, ограничиваясь определением их смысла. Предоставляю читателю судить, правильно ли я понял эти излияния. Во-вторых, я знаю, конечно, что г-жа Гиппиус не прочь потолковать теперь и о социальном движении. Вот, например, книга, написанная ею в сотрудничестве с господами Д. Мережковским и Д. Философовым и изданная в Германии в 1908 г., может служить убедительным свидетельством в пользу ее интереса к русскому общественному движению. Но достаточно прочитать предисловие к этой книге, чтобы видеть, как исключительно стремятся авторы к тому, «чего они не знают». Там говорится, что Европе известно дело русской революции, но неизвестна ее душа. И, вероятно, для того, чтобы познакомить Европу с душою русской революции, авторы рассказывают европейцам следующее: «Мы похожи на вас, как похожа левая рука на правую... Мы равны вам, однако, только в обратном смысле... Кант сказал бы, что наш дух лежит в трансцендентальном, а ваш — в феноменальном. Ницше сказал бы: у вас царствует Аполлон, у нас Дионис; ваш гений состоит в умеренности, наш—в порыве. Вы умеете во-время остановиться; если вы наталкиваетесь на стену, то вы останавливаетесь или обходите ее; мы же с разбегу бьемся об нее головой (wir rennen uns aber die Köpfe ein). Нам нелегко раскачать себя, но раз мы раскачались, мы уже не можем остановиться. Мы не ходим,

---

имело серьезных практических последствий. Однако оно было полезно в том смысле, что все-таки очищало некоторые аристократические головы от кой-каких аристократических предрассудков. Наоборот, нынешнее увлечение некоторой части нашей интеллигенции философскими взглядами и эстетическими вкусами падающей буржуазии вредно в том смысле, что оно наполняет наши «интеллигентные» головы такими буржуазными предрассудками, для самостоятельного возникновения которых ход общественного развития еще недостаточно подготовил русскую почву. Предрассудки эти проникают даже в умы многих русских людей, сочувствующих пролетарскому движению. Поэтому у них образуется удивительная смесь социализма с модернизмом, порожденным упадком буржуазии. Эта путаница приносит немало вреда даже и на практике.

мы бегаем. Мы не бегаем, мы летаем, мы не летаем, мы низвергаемся. Вы любите золотой средний путь, мы любим крайности. Вы справедливы, для нас нет никаких законов; вы умеете сохранить свое душевное равновесие, мы всегда стремимся к тому, чтобы потерять его. Вы владеете царством настоящего, мы ищем царства будущего. В конце концов, вы все-таки всегда ставите государственную власть выше всех тех свобод, каких можете добиться. Мы же остаемся бунтовщиками и анархистами, даже будучи закованы в рабские цепи. Рассудок и чувство ведут нас к крайнему пределу отрицания, и, несмотря на это, все мы в глубочайшей основе нашего существа и воли остаемся мистиками» [1]).

Далее европейцы узнают, что русская революция так же абсолютна, как и та государственная форма, против которой она направляется, и что если эмпирическая сознательная цель этой революции есть социализм, то ее бессознательной мистической целью является анархия [2]). В заключение наши авторы сообщают, что они обращаются не к европейской буржуазии, а... вы думаете, читатель, к пролетариату? Ошибаетесь! «Только к отдельным умам универсальной культуры, к людям, разделяющим тот взгляд Ницше, что государство есть самое холодное из всех холодных чудовищ» и т. д. [3])

Я привел эти выписки вовсе не для полемических целей. Я вообще не веду здесь полемики, а лишь стараюсь характеризовать и об'яснить известные настроения известных общественных слоев. Выписки, только что сделанные мною, достаточно показывают, надеюсь, что, заинтересовавшись (наконец!) общественными вопросами, г-жа Гиппиус осталась тем же, чем являлась она перед нами в цитированных выше стихотворениях: крайней индивидуалисткой декадентского толка, которая жаждет «чуда» именно потому, что не имеет никакого серьезного отношения к живой общественной жизни. Читатель не забыл той мысли Леконта де-Лилля, что поэзия дает теперь идеальную жизнь тому, у кого уже нет жизни реальной. А когда у человека прекращается всякое духовное общение с окружающими его людьми, тогда его идеальная жизнь теряет всякую связь с землею. И тогда его фантазия уносит его на небо, тогда он становится мистиком. Насквозь пропитанный мистицизмом, интерес ее к общественным вопросам не имеет в себе ровно ничего плодотвор-

[1]) Dmitri Mereschkowsky, Zinaida Hippius, Dmitri Philosophoff, Der Zar und die Revolution, München, K. Piper und C-o Verlag, 1908, Seite 1—2.

[2]) Там же, стр. 5.

[3]) Там же, стр. 6.

ного [1]). Только напрасно думает она вместе со своими сотрудниками, что ее жажда «чуда» и ее «мистическое» отрицание «политики» «как науки», составляет отличительную черту русских декадентов [2]). «Трезвый» Запад раньше «пьяной» России выдвинул людей, восстающих против разума во имя неразумного влечения. Эрик Фальк у Пшибышевского бранит социал-демократов и «салонных анархистов, вроде Дж. Генр. Маккея», не за что иное, как за их, будто бы, излишнее доверие к разуму.

«Все они, — вещает этот нерусский декадент, — проповедует мирную революцию, замену разбитого колеса новым в то время как телега находится в движении. Вся их драматическая постройка идиотски глупа именно потому, что она так логична, ибо она основана на всемогуществе разума. Но до сих пор все происходило не по разуму, а по глупости, по бессмысленной случайности».

Ссылка Фалька на «глупость» и на «бессмысленную случайность» совершенно одинакова, по своей природе, с тем стремлением к «чуду», каким насквозь пропитана немецкая книга г-жи Гиппиус и г. г. Мережковского и Философова. Это одна и та же мысль под разными названиями. Ее происхождение об'ясняется крайним суб'ективизмом значительной части нынешней буржуазной интеллигенции. Когда единственной «реальностью» человек считает свое собственное «я», тогда он не может допустить, что существует об'ективная, «разумная», то-

---

[1]) Г. г. Мережковский, Гиппиус и Философов в своей немецкой книге совсем не отвергают названия «декаденты». Они ограничиваются скромным сообщением Европе о том, что русские декаденты «достигли высочайших вершин мировой культуры» («Haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht»). Назв. соч. стр. 151.

[2]) Ее мистический анархизм, разумеется, не испугает решительно никого. Анархизм, вообще, представляет собою лишь крайний вывод из основных посылок буржуазного идеализма.—Вот почему мы часто встречаем сочувствие к анархизму у буржуазных идеологов периода упадка. Морис Баррэс тоже сочувствовал анархизму в ту пору своего развития, когда утверждал, что нет никакой другой реальности, кроме нашего «я». Теперь у него, наверно, нет сознательного сочувствия к анархизму, так как теперь давно уже прекратились все мнимо-бурные порывы баррэсовского индивидуализма. Теперь уже «восстановлены» для него те «достоверные истины», которые он объявлял когда-то «разрушенными». Процесс их восстановления совершился путем перехода Баррэса на реакционную точку зрения вульгарнейшего национализма. И в таком переходе нет ничего удивительного: из крайнего буржуазного идеализма рукой подать до самых реакционных «истин». Avis для г-жи Гиппиус, а также для господ Мережковского и Философова.

есть закономерная, связь между этим «я», с одной стороны, и окружающим его внешним миром, — с другой. Внешний мир должен представляться ему или совсем нереальным или же реальным только отчасти, только в той мере, в какой его существование опирается на единственную истинную реальность, то-есть на наше «я». Если такой человек любит философское умозрение, то он скажет, что, создавая внешний мир, наше «я» вносит в него хоть некоторую долю своей разумности; философ не может окончательно восстать против разума даже тогда, когда ограничивает его права по тем или другим побуждениям, например, в интересах религии [1]). Если же человек, считающий единственной реальностью свое собственное «я», к философскому умозрению не склонен, тогда он вовсе не станет задумываться о том, как создается этим «я» внешний мир. И тогда он вовсе не будет расположен предполагать во внешнем мире хоть некоторую долю разумности, то-есть закономерности. Напротив, тогда мир этот представится ему царством «бессмысленной случайности». И если он вздумает посочувствовать какому-нибудь великому общественному движению, то он непременно скажет, подобно Фальку, что успех его может быть обеспечен отнюдь не закономерным ходом общественного развития, а только человеческой «глупостью», или,—что одно и то же,—«бессмысленной» исторической «случайностью». Но, как я уже сказал, мистический взгляд Гиппиус и обоих ее единомышленников на русское освободительное движение ничем не отличается, по своему существу, от взгляда Фалька на «бессмысленные» причины великих исторических событий. Стремясь поразить Европу неслыханной безмерностью свободолюбивых стремлений русского человека, авторы названной мною выше немецкой книги остаются декадентами чистейшей воды, способными чувствовать симпатию только к тому, «чего не бывает, никогда не бывает», то-есть, другими словами, неспособными отнестись с симпатией ни к чему, происходящему в действительности. Стало быть, их мистический анархизм отнюдь не ослабляет тех выводов, к которым пришел я на основании лирических излияний г-жи Гиппиус.

Раз заговорив об этом, выскажу свою мысль до конца. События 1905 — 1906 годов произвели на русских декадентов такое же силь-

---

[1]) Как на пример такого мыслителя, ограничивавшего права разума в интересах религии, можно указать на Канта: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen». Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 26., Leipzig, Druck und Verlag von Philipp Reclam, zweite verbesserte Auflage.

ное впечатление, какое события 1848 — 1849 годов произвели на французских романтиков. Они вызвали в них интерес к общественной жизни. Но этот интерес еще менее подходил к душевному складу декадентов, чем подходил он к душевному складу романтиков. Поэтому он оказался еще менее устойчивым. И нет никакого основания принимать его за нечто серьезное.

Вернемся к современному искусству. Когда человек расположен считать свое «я» единственной реальностью, тогда он, как г-жа Гиппиус, «любит себя, как Бога». Это вполне понятно и совершенно неизбежно. А когда человек «любит себя, как Бога», он в своих художественных произведениях станет заниматься только самим собою. Внешний мир будет интересовать его лишь постольку, поскольку он так или иначе касается все той же «единственной реальности», все того же драгоценного «я». У Зудермана в его очень интересной пьесе «Das Blumenboot», баронесса Эрффлинг говорит своей дочери Тэе в первой сцене второго действия: «Люди нашего разряда существуют затем, чтобы из вещей этого мира создавать что-то вроде веселой панорамы, которая проходит перед нами, или, вернее, к а ж е т с я проходящей. Потому что на самом-то деле в движении находимся мы. Это несомненно. И при этом нам не надо никакого балласта». Этими словами как нельзя лучше обозначена жизненная цель людей того разряда, к которому принадлежит г-жа Эрффлинген, людей, которые с полнейшим убеждением могут повторить слова Баррэса: «Единственная реальность, это—наше «я». Но люди, преследующие такую жизненную цель, будут смотреть на искусство лишь как на средство так или иначе разукрасить ту панораму, которая «к а ж е т с я» проходящей перед ними. При этом они и здесь постараются не обременить себя каким-нибудь балластом. Они или совсем будут пренебрегать идейным содержанием произведений искусства или будут подчинять его капризным и изменчивым требованиям своего крайнего суб'ективизма.

Обратимся к живописи.

Уже импрессионисты обнаружили полное равнодушие к идейному содержанию своих произведений. Один из них сказал, весьма удачно выражая убеждение, свойственное им всем: свет есть главное действующее лицо в картине. Но ощущение света есть именно только ощущение, т.-е. п о к а е щ е не чувство, п о к а е щ е не мысль. Художник, ограничивающий свое внимание областью ощущений, остается равнодушным к чувству и к мыслям. Он может написать хороший пейзаж. И в самом деле, импрессионисты написали много превосходнейших пей-

зажей. Но пейзаж, это—еще не вся живопись [1]). Вспомним «Тайную Вечерю» Леонардо да-Винчи и спросим себя: свет ли был главным действующим лицом в этой знаменитой фреске? Известно, что ее предметом является тот полный потрясающего драматизма момент из истории отношений Иисуса к своим ученикам, когда он говорит им: «Один из вас предаст меня». Задача Леонардо да-Винчи заключалась в том, чтобы изобразить как состояние души самого Иисуса, глубоко опечаленного своим страшным открытием, так и его учеников, не могущих поверить тому, что в их небольшую семью закралось предательство. Если бы художник считал, что главное действующее лицо в картине свет, то он и не подумал бы изображать эту драму. И если бы он, тем не менее, написал свою фреску, то главный художественный интерес ее приурочивался бы не к тому, что происходит в душе Иисуса и его учеников, а к тому, что происходит на стенах комнаты, в которой они собрались, на столе, перед которым они сидят, и на их собственной коже, т.-е. к разнообразным световым эффектам. Перед нами была бы не потрясающая душевная драма, а ряд хорошо написанных световых пятен: одно, скажем, на стене комнаты, другое—на скатерти, третье—на крючковатом носу Иуды, четвертое—на щеке Иисуса и т. д. и т. д. Но, благодаря этому, впечатление, производимое фреской, стало бы несравненно бледнее, т. е. чрезвычайно уменьшился бы удельный вес произведения Леонардо да-Винчи. Некоторые французские критики сравнивали импрессионизм с реализмом в художественной литературе. И это сравнение не лишено основания. Но если импрессионисты были реалистами, то их реализм должен быть признан совершенно поверхностным, не идущим дальше «коры явлений». И когда этот реализм завоевал себе

---

[1]) Между первыми импрессионистами было много людей большого таланта. Но замечательно, что между этими людьми большого таланта не было перворазрядных портретистов. Оно и понятно: в портретной живописи свет уже не может быть главным действующим лицом. Кроме того, пейзажи выдающихся мастеров импрессионизма хороши опять-таки тем, что удачно передают прихотливую и разнообразную игру света, а «настроения» в них мало. Фейербах превосходно говорил: «Die Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen heisst denken». («Думать значит связно читать евангелие чувств»). Не забывая, что под «чувствами», чувственностью, Фейербах понимал все то, что относится к области ощущений, мы можем сказать, что импрессионисты не умели и не хотели читать «евангелие чувств». В этом был главный недостаток их школы. Он скоро привел к ее вырождению. Если хороши пейзажи первых (по времени) и главных мастеров импрессионизма, то очень многие пейзажи их очень многочисленных последователей похожи на карикатуры.

широкое место в современном искусстве, — а он неоспоримо завоевал его,—тогда живописцам, воспитанным под его влиянием, оставалось одно из двух: или мудрствовать лукаво над «корою явлений», придумывая новые, все более и более удивительные и все более и более искусственные световые эффекты, или же попытаться проникнуть дальше «коры явлений», поняв ошибку импрессионистов и сознав, что главным действующим лицом в картине является не свет, а человек с его многоразличными переживаниями. И мы, действительно, видим и то и другое в современной живописи. Сосредоточение интереса на «коре явлений» вызывает к жизни те парадоксальные полотна, перед которыми в недоумении разводят руками самые снисходительные критики,, признавая, что современная живопись переживает «кризис безобразия» [1]). А сознание невозможности ограничиться «корою явлений» заставляет искать идейного содержания, т.-е. поклоняться тому, что сжигали еще так недавно. Однако сообщить идейное содержание своим произведениям не так легко, как это может показаться. Идея не есть нечто, существующее независимо от действительного мира. Идейный запас всякого данного человека определяется и обогащается его отношениями к этому миру. И тот, чьи отношения к этому миру сложились так, что он считает свое «я» «единственной реальностью», неизбежно становится круглым бедняком по части идей. У него не только нет их, но, главное, нет возможности до них додуматься. И, как за неимением хлеба люди едят лебеду, так, за неимением ясных идей, они довольствуются смутными намеками на идеи, суррогатами, почерпнутыми в мистицизме, в символизме и в других подобных «измах», характеризующих собою эпохи упадка. Короче, в живописи повторяется то, что мы уже видели в беллетристике: реализм падает вследствие своей внутренней бессодержательности: торжествует идеалистическая реакция.

Суб'ективный идеализм всегда опирался на ту мысль, что нет никакой другой реальности, кроме нашего «я». Но понадобился весь беспредельный индивидуализм эпохи упадка буржуазии для того, чтобы сделать из этой мысли не только эгоистическое правило, определяющее взаимные отношения между людьми, каждый из которых «любит себя, как бога»,—буржуазия никогда не отличалась избытком альтруизма,— но также и теоретическую основу новой эстетики.

Читатель слышал, конечно, о так называемых кубистах. А если ему случалось видеть их изделия, то я не очень рискую ошибиться, предпо-

[1]) См. статью Камилла Моклера La crise de la laideur en peinture в его интересном сборнике под названием: Trois crises de l'art actuel, Paris 1906.

ложив, что они совсем не восхитили его. По крайней мере, во мне эти изделия не вызывают ничего похожего на эстетическое наслаждение. «Чепуха в кубе!»—вот слова, которые сами просятся на язык при виде этих, якобы художественных, упражнений. Но ведь «кубизм» имеет свою причину. Назвать его чепухой, возведенной в третью степень, не значит об'яснить его происхождение. Здесь, конечно, не место заниматься таким об'яснением. Но и здесь можно указать то направление, в котором надо искать его. Предо мною лежит интересная книжка: «Du cubisme» Альберта Глейза и Жана Метцэнжэ (Albert Gleises et Jean Metzinger). Оба автора—живописцы и оба принадлежат к «кубической» школе. Обратимся же к ним, следуя правилу: audiatur et altera pars. Как оправдывают они свои умопомрачительные приемы творчества?

«Нет ничего реального вне нас, — говорят они... Мы не думаем сомневаться в существовании предметов, действующих на наши внешние чувства: но разумная достоверность возможна лишь по отношению к тому образу, какой вызывается ими в нашем уме» [1]).

Отсюда авторы делают тот вывод, что мы не знаем, какие формы имеют предметы сами по себе. А на том основании, что нам неизвестны эти формы, они считают себя в праве изображать их по своему произволу. Они делают ту, достойную замечания, оговорку, что им не желательно ограничиваться, подобно импрессионистам, областью ощущений. «Мы ищем существенного,—уверяют они,—но мы ищем его в нашей личности, а не в чем-то вечном, трудолюбиво изготовляемом математиками и философами» [2]).

В этих рассуждениях мы, как видит читатель, прежде всего встречаем ту, уже хорошо знакомую нам, мысль, что наше «я» есть «единственная реальность». Правда, здесь она встречается нам в смягченном виде. Глейз и Метцэнжэ заявляют, что им совершенно чуждо сомнение в существовании внешних предметов. Но, допустив существование внешнего мира, наши авторы тотчас же провозглашают его непознаваемым. А это значит, что и для них нет ничего реального, кроме их «я».

Если образы предметов возникают у нас вследствие воздействия этих последних на наши внешние чувства, то, ясно, что нельзя говорить о непознаваемости внешнего мира: мы познаем его именно благодаря этому воздействию. Глейз и Метцэнжэ ошибаются. Их рассуждения о формах самих по себе тоже сильно прихрамывают. Нельзя серьезно

---

[1]) Назв.

[2]) Там же, стр. 31.

ставить им в вину их ошибки: подобные ошибки делали люди, бесконечно более их сильные в философии. Но нельзя не обратить внимание вот на что: от мнимой непознаваемости внешнего мира наши авторы умозаключают к тому, что искать существенного надо в «нашей личности». Это умозаключение может быть понято двояко. Во-первых, под «личностью» можно понимать весь вообще человеческий род; во-вторых, — всякую данную отдельную личность. В первом случае мы придем к трансцендентальному идеализму Канта, во-втором — к софистическому признанию каждого отдельного человека мерой всех вещей. Наши авторы склоняются именно к софистическому толкованию указанного вывода.

А раз приняв его софистическое истолкование [1]), можно позволить себе в живописи, как и везде, решительно все, что угодно. Если я вместо «женщины в синем» («la femme en bleu»: под таким названием выставлена была в последнем осеннем «Салоне» картина Ф. Лежэ) изображу несколько стереометрических фигур, то кто имеет право сказать мне, что я написал неудачную картину? Женщины составляют часть окружающего меня внешнего мира. Внешний мир непознаваем. Чтобы изобразить женщину, мне остается апеллировать к своей собственной «личности», а моя «личность» придает женщине форму нескольких беспорядочно разбросанных кубиков, или, скорее, параллелепипедов. Эти кубики заставляют смеяться всех посетителей «Салона». Но это совсем не беда. «Толпа» смеется только потому, что не понимает языка художника. Художник ни в коем случае не должен уступать ей. «Художник, воздерживающийся от всяких уступок, ничего не об'ясняющий и ничего не рассказывающий, накопляет внутреннюю силу, которая все освещает вокруг него» [2]). И в ожидании накопления этой силы остается рисовать стереометрические фигуры.

Таким образом, получается что-то вроде забавной пародии на стихотворение Пушкина «Поэту»:

Ты им доволен ли, взыскательный художник?
Доволен? Так пускай толпа его бранит
И плюет на алтарь, где твой огонь горит,
И в детской резвости колеблет твой треножник.

Комизм этой пародии заключается в том, что «взыскательный художник» в данном случае доволен самым очевидным вздором. Появление подобных пародий показывает, между прочим, что внутренняя диалек-

[1]) См. особенно стр. 43—44.

[2]) Назв. сочин., стр. 42

тика общественной жизни привела теперь теорию искусства для искусства к полнейшему абсурду.

Не добро быть человеку едину. Нынешние «новаторы» в искусстве не удовлетворяются тем, что было создано их предшественниками. В этом нет ровно ничего плохого. Напротив: стремление к новому очень часто бывает источником прогресса. Но не всякий находит нечто действительно новое, кто ищет его. Новое надо уметь искать. Кто слеп к новым учениям общественной жизни; для кого нет другой реальности, кроме его «я», тот в поисках «нового» не найдет ничего, кроме нового вздора. Не добро быть человеку едину.

Оказывается, что при нынешних общественных условиях искусство для искусства приносит не весьма вкусные плоды. Крайний индивидуализм эпохи буржуазного упадка закрывает от художников все источники истинного вдохновения. Он делает их совершенно слепыми по отношению к тому, что происходит в общественной жизни, и осуждает на бесплодную возню с совершенно бессодержательными личными переживаниями и болезненно фантастическими вымыслами. В окончательном результате такой возни получается нечто, не только не имеющее какого бы то ни было отношения к какой бы то ни было красоте, но и представляющее собою очевидную нелепость, которую можно защищать лишь с помощью софистического искажения идеалистической теории познания.

У Пушкина «холодный и надменный народ» «бессмысленно» внимает поющему поэту. Я уже говорил, что под пером Пушкина это противопоставление имело свой исторический смысл. Чтобы понять его, нужно только принять во внимание, что эпитеты «хладный и надменный» были совсем неприменимы к тогдашнему русскому крепостному земледельцу. Но за то очень хорошо применимы к любому представителю той светской «черни», которая впоследствии своей тупостью и погубила нашего великого поэта. Люди, входившие в состав этой «черни», могли без всякого преувеличения сказать о себе, как говорит «чернь» в стихотворении Пушкина:

Мы малодушны, мы коварны,
Бесстыдны, злы, неблагодарны,
Мы сердцем хладные скопцы,
Клеветники, рабы, глупцы,
Тесвятся клубом в нас пороки.

Пушкин видел, что смешно было бы давать «смелые» уроки этой бездушной светской толпе; она ничего не поняла бы в них. Он был прав,

гордо отворачиваясь от нее. Больше того, он был неправ тем, что, к великому несчастью русской литературы, недостаточно от нее отвернулся. Но теперь, в передовых капиталистических странах отношение к народу поэта и вообще художника, не сумевшего совлечь с себя ветхого буржуазного человека, прямо противоположно тому, какое мы видим у Пушкина: теперь в тупости можно упрекнуть уже не «народ», уже не тот настоящий народ, передовая часть которого становится все более и более сознательной,—а художников, которые «бессмысленно» внимают исходящим от народа благородным призывам. Художники эти в лучшем случае виноваты тем, что их часы отстали лет на 80. Отвергая лучшие стремления своей эпохи, они наивно воображают себя продолжателями той борьбы с мещанством, которой занимались еще романтики. На тему о мещанстве нынешнего пролетарского движения охотно распространяются как западно-европейские, так вслед за ними и наши русские эстеты.

Это смешно. Рихард Вагнер давно уже показал, как неосновательен упрек в мещанстве, посылаемый такими господами по адресу освободительного движения рабочего класса. По весьма справедливому мнению Вагнера, при внимательном отношении к делу («Genau betrachtet») освободительное движение рабочего класса оказывается стремлением не к мещанству, а от мещанства к свободной жизни, к «художественной человечности» («zum künstlerischen Menschentum»). Оно есть «стремление к достойному наслаждению жизнью, материальные средства к которой человек уже не должен будет добывать путем затраты всей своей жизненной силы». Это добывание материальных средств к жизни путем затраты всей своей жизненной силы и служит теперь источником «мещанских» чувств. Постоянная забота о средствах к жизни «сделала человека слабым, подобострастным, тупым и жалким, превратила его в создание, неспособное ни любить, ни ненавидеть, в гражданина, каждую минуту готового пожертвовать последним остатком своей свободной воли только для того, чтобы ему была облегчена эта забота». Освободительное движение пролетариата ведет к устранению этой унижающей и развращающей человека заботы. Вагнер находил, что только ее устранение, только осуществление освободительных стремлений пролетариата сделает истиной слова Иисуса: не заботьтесь о том, что вы будете есть и т. д. [1]). Он имел право прибавить, что т о л ь к о осуществление указанного лишит

[1]) Die Kunst und die Revolution, (R. Wagner, Gesammelte Schriften, II B. Leipzig 1872, S. 40—41).

всякого серьезного основания то противоположение эстетики и нравственности, какое мы встречаем у сторонников искусства для искусства, например, у Флобера [1]). Флобер находил, что «добродетельные книги скучны и лживы» («ennuyeux et faux»). Он был прав. Но только потому, что добродетель нынешнего общества, буржуазная добродетель, скучна и лжива. Античная «добродетель» не была ни лживой, ни скучной в глазах того же Флобера. А между тем все ее отличие от буржуазной состоит в том, что она была чужда буржуазного индивидуализма. Ширинский-Шихматов, в своем качестве министра народного просвещения при Николае I, видел задачу искусства «в утверждении того, столь важного для жизни общественной и частной верования, что злодеяние находит достойную кару еще на земле», т.-е. в обществе, старательно опекаемом Ширинскими-Шихматовыми. Это была, конечно, великая ложь и скучная пошлость. Художники превосходно делают, отворачиваясь от подобной лжи и пошлости. И когда мы читаем у Флобера, что в известном смысле «нет ничего поэтичнее порока» [2]) мы понимаем, что истинный смысл этого противопоставления есть противопоставление порока пошлой, скучной и лживой добродетели буржуазных моралистов Ширинских-Шихматовых. Но с устранением тех общественных порядков, которыми порождается эта пошлая, скучная и лживая добродетель, устранится и нравственная потребность в идеализации порока. Повторяю, античная добродетель не казалась Флоберу пошлой, скучной и лживой, хотя он, вследствие крайней неразвитости своих социально-политических понятий, мог, уважая эту добродетель, восхищаться таким чудовищным ее отрицанием, каким было поведение Нерона. В социалистическом обществе увлечение искусством для искусства сделается чисто логически невозможным в той же самой мере, в какой прекратится опошление общественной морали, являющееся теперь неизбежным следствием стремления господствующего класса сохранить свои привилегии. Флобер говорит: «L'art c'est la recherche de l'inutile» (искусство ищет бесполезного). В этих словах нетрудно узнать основную мысль стихотворения Пушкина «Чернь». Но увлечение этой мыслью означает лишь восстание художника против узкого утилитаризма данного господствующего класса или сословия... С устранением классов устранится и этот узкий утилитаризм, близкий родственник своекорыстия. Своекорыстие не имеет ничего общего с

[1]) Les carnets de Gustave Flaubert (Л. Бертран, Gustave Flaubert, p. 260)
[2]) Там же, та же страница.

эстетикой: суждение вкуса всегда предполагает отсутствие соображений личной пользы у лица, его высказывающего. Но иное дело л и ч н а я польза, а иное дело польза о б щ е с т в е н н а я. Стремление быть полезным обществу, лежавшее в основе античной добродетели, служит источником самоотвержения, а самоотверженный поступок очень легко может стать,—и очень часто бывал, как это показывает история искусства,—предметом эстетического изображения. Достаточно напомнить песни первобытных народов или, чтобы не ходить так далеко, памятник Гармодию и Аристогитону в Афинах.

Еще античные мыслители — например, Платон и Аристотель — прекрасно понимали, как понижает человека поглощение всей его жизненной силы заботой о материальном существовании. Понимают это и нынешние идеологи буржуазии. Они тоже находят нужным снять с человека понижающее его бремя постоянных экономических затруднений. Но человек, которого они имеют в виду, есть человек высшего общественного класса, живущего эксплоатацией трудящихся. Они видят решение вопроса в том же, в чем видели его еще античные мыслители: в порабощении производителей небольшой кучкой избранных счастливцев, более или менее приближающихся к идеалу «сверхчеловека». Но если это решение было консервативным уже в эпоху Платона и Аристотеля, то в настоящее время оно сделалось ультра-реакционным. И если современные Аристотелю консервативные греки-рабовладельцы могли рассчитывать на то, что им удастся сохранить господствующее положение, опираясь на свою собственную «доблесть», то нынешние проповедники порабощения народной массы весьма скептически относятся к доблести эксплоататоров из буржуазной среды. Поэтому они весьма охотно мечтают о появлении во главе государства гениального сверхчеловека, который силой своей железной воли утвердит шатающееся теперь здание классового господства. Декаденты, не чуждые политических интересов, часто являются горячими поклонниками Наполеона I.

Если Ренану нужно было сильное правительство, которое заставляло бы «добрую деревенщину» трудиться за него в то время, когда он предается размышлениям, то нынешним эстетам необходим такой общественный строй, который вынуждал бы пролетариат трудиться в то время, как они предаются возвышенному наслаждению... вроде рисования и раскрашивания кубов и других стереометрических фигур. Органически неспособные к какому-нибудь серьезному труду, они испытывают искреннейшее негодование при мысли о таком общественном строе, в котором совсем не будет бездельников.

С волками жить, по волчьи выть. Воюя... на словах с мещанством, современные буржуазные эстеты сами поклоняются золотому тельцу не хуже зауряднейшего мещанина. «Думают, что есть движение в области искусства,—говорит Моклэр,—на самом деле есть движение на бирже картин, где спекулируют также на неизданных гениев» [1]). Прибавлю мимоходом, что этой спекуляцией на неизданных гениев об'ясняется, между прочим, та лихорадочная погоня за «новым», которой предается большинство нынешних художников. К «новому» люди всегда стремятся потому, что их не удовлетворяет старое. Но вопрос в том, п о ч е м у оно не удовлетворяет их. Многих и многих современных художников старое не удовлетворяет единственно потому, что пока за него держится публика, их собственная гениальность остается «неизданной». На восстание против старого их толкает не любовь к какой-нибудь новой идее, а все к той же «единственной реальности», все к тому же милому «я». Но такая любовь не вдохновляет художника, а только предрасполагает его смотреть с точки зрения пользы даже на «кумир Бельведерский». «Денежный вопрос так сильно сплетается с вопросом искусства,—продолжает Моклэр,—что художественная критика чувствует себя как бы в тисках. Лучшие критики не могут высказать то, что они думают, а остальные высказывают только то, что считают уместным в данном случае, так как надо же жить своими писаниями. Я не говорю, что этим надо возмущаться, но не мешает отдать себе отчет в сложности проблемы» [2]).

Мы видим: и с к у с с т в о д л я и с к у с с т в а п р е в р а т и л о с ь в и с к у с с т в о д л я д е н е г. И вся, заинтересовавшая Моклэра проблема сводится к определению причины, по которой это произошло. А ее не так трудно определить. «Было время, как, например, средние века, когда обменивался только избыток, излишек производства над потреблением.

«Было еще другое время, когда не только излишек, но все продукты целиком, все произведения промышленности перешли в область торговли, когда производство стало в полную зависимость от обмена...

«Наконец, пришло время, когда все, на что люди привыкли смотреть, как на неотчуждаемое, делается предметом обмена и торга, становится отчуждаемым. В это время даже те вещи, которые прежде были передаваемы другим, но не обмениваемы, были даримы, но не продаваемы, были приобретаемы, но не покупаемы,—добродетель, любовь, убеждение,

[1]) Назван. сочинен., стр. 319—320.

[2]) Назв. сочинен., стр. 321.

знание, совесть, — все стало, наконец, продажным. Это — время общей порчи, время всеобщей продажности или — выражаясь языком политической экономии,—время, когда всякая вещь, материальная или нравственная, сделалась продажной стоимостью, выносится на рынок, чтобы найти там свою истинную оценку» [1]).

Можно ли удивляться тому, что во время всеобщей продажности искусство тоже делается продажным?

Моклэр не хочет сказать, нужно ли возмущаться этим. У меня тоже нет желания оценивать это явление с точки зрения нравственности. Я стремлюсь, по известному выражению, не плакать, не смеяться, а понимать. Я не говорю: современные художники «д о л ж н ы» вдохновляться освободительными стремлениями пролетариата. Нет, если яблоня д о л ж н а родить яблоки, а грушевое дерево приносить груши, то художники, стоящие на точке зрения буржуазии, д о л ж н ы восставать против указанных стремлений. И с к у с с т в о в р е м е н у п а д к а «д о л ж н о» быть упадочным (декадентским). Это неизбежно. И напрасно мы стали бы «возмущаться» этим. Но, как справедливо говорит Манифест Коммунистической Партии, «в те периоды, когда борьба классов близится к развязке, процесс разложения в среде господствующего класса, внутри всего старого общества, достигает такой сильной степени, что некоторая часть господствующего сословия отделяется от него и примыкает к революционному классу, несущему знамя будущего. Как часть дворянства соединилась некогда с буржуазией, так переходит теперь к пролетариату часть буржуазии, именно буржуа-идеологи, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения».

Между буржуа-идеологами, переходящими на сторону пролетариата, мы видим очень мало художников. Это об'ясняется, вероятно, тем, что «возвыситься до теоретического понимания всего хода исторического движения» могут только те, которые думают, а современные же художники —в отличие, например, от великих мастеров эпохи Возрождения —думают чрезвычайно мало [2]). Но как бы там ни было, можно с

[1]) К. Маркс, «Нищета философии», стр. 3—4.

[2]) «Nous touchons ici au défaut de culture générale qui caractérise la plupart des artistes jeunes. Une fréquentation assidue vous démontrera vite qu'ils sont en général très ignorants... incapables ou indifférents devant les antagonismes d'idées et les situations dramatiques actuelles, ils oeuvrent péniblement à l'écart de toute l'agitation intellectuelle et sociale, confinés dans les conflits de technique, absorbés par l'apparence matérielle de la peinture plus que par sa signification générale et son influence intellectuelle». Holl, La jeune peinture contemporaine, p.p. 14—15, Paris 1912.

уверенностью сказать, что всякий сколько-нибудь значительный художественный талант в очень большой степени увеличит свою силу, если проникнется великими освободительными идеями нашего времени. Нужно только, чтобы эти идеи вошли в его плоть и в его кровь, чтобы он выражал их именно, как художник [1]). Нужно также, чтобы он умел оценить по его достоинству художественный модернизм нынешних идеологов буржуазии. Господствующий класс находится теперь в таком положении, что итти вперед значит для него опускаться вниз. И эту его печальную судьбу разделяют с ним все его идеологи. Наиболее передовые из них, это как раз те, которые опустились ниже всех своих предшественников.

Когда я высказал изложенные здесь взгляды, г. Луначарский сделал мне несколько возражений, главнейшие из которых я рассмотрю здесь.

В о-п е р в ы х, он удивился тому, что я как будто признаю существование абсолютного критерия красоты. Но такого критерия нет. Все течет, все изменяется. Изменяются, между прочим, и понятия людей о красоте. Поэтому у нас нет возможности доказать, что современное искусство в самом деле переживает кризис безобразия.

На это я возразил и возражаю, что абсолютного критерия красоты, по-моему, нет и быть не может [2]). Понятия людей о красоте несомненно изменяются в ходе исторического процесса. Но если нет а б с о л ю т н о г о критерия красоты; если все ее критерии о т н о с и т е л ь н ы, то это еще не значит, что мы лишены всякой о б ' е к т и в-

[1]) Тут я с удовольствием сошлюсь на Флобера. Он писал Жорж Занд: «Je crois la forme et le fond... deux entités qui n'existent jamais l'une sans l'autre» («я считаю форму и сущность... двумя сущностями, никогда не существующими одна без другой». Correspondance, quatrième série, p. 225). Кто считает возможным пожертвовать формой «для идеи», тот перестает быть художником, если и был им прежде.

[2]) «Не безотчетная прихоть привередливого вкуса подсказывает нам желание найти самобытные эстетические ценности, неподвластные тщеславной моде, стадному подражанию. Творческая мечта о единой нетленной красоте, жизненный образ который «спасет мир», просветит и возродит заблудших и падших, питается неискоренимой потребностью человеческого духа проникнуть в зиждительные тайны абсолютного». (В. Н. Сперанский. «Общественная роль философии», введение, стр. XI, вып. I, СПБ., Изд. «Шиповник», помечено 1913 г.) Людей, рассуждающих таким образом, логика обязывает признавать абсолютный критерий красоты. Но люди, так рассуждающие,—чистокровные идеалисты, а я считаю себя не менее чистокровным материалистом. Я не только не признаю существования «единой нетленной красоты», но даже не понимаю, какой смысл может быть связан с этими словами: «единая нетленная красота». Больше того, я уверен, что этого не понимают и сами господа идеалисты. Все рассуждения о такой красоте—одна «словесность».

ной возможности судить о том, хорошо ли выполнен данный художественный замысел. Положим, что художник хочет написать «женщину в синем». Если то, что он изобразит на своей картине, в самом деле, будет похоже на такую женщину, то мы скажем, что ему удалось написать хорошую картину. Если же вместо женщины, одетой в синее платье, мы увидим на его полотне несколько стереометрических фигур, местами более или менее густо и более или менее грубо раскрашенных в синий цвет, то мы скажем, что он написал все, что угодно, но только не хорошую картину. Чем более соответствует исполнение замыслу или,—чтобы употребить более общее выражение,—чем больше форма художественного произведения соответствует его идее, тем оно удачнее. Вот вам и об'ективное мерило. И только потому, что подобное мерило существует, мы имеем право утверждать, что рисунки, например, Леонардо да-Винчи лучше рисунков какого-нибудь маленького Фемистоклюса, пачкающего бумагу для своего развлечения. Когда Леонардо да-Винчи рисовал, скажем, старика с бородой, то у него и выходил старик с бородой. Да еще как выходил! Так, что при виде его мы говорим: как живой! А когда Фемистоклюс нарисует такого старика, то мы лучше сделаем, если во избежание недоразумений, подпишем: это старик с бородой, а не что-нибудь другое. Утверждая, что не может быть об'ективного мерила красоты, г. Луначарский совершил тот самый грех, каким грешат столь многие буржуазные идеологи до кубистов включительно: грех крайнего суб'ективизма. Мне совершенно непонятно, каким образом может грешить таким грехом человек, называющий себя марксистом.

Надо прибавить, однако, что термин «красота» употреблен здесь мною в очень широком, если хотите, в слишком широком смысле: прекрасно нарисовать старика с бородою — не значит нарисовать прекрасного, т.-е. красивого старика. Область искусства гораздо шире области «прекрасного». Но во всей его широкой области с одинаковым удобством может применяться указанный мною критерий: соответствие формы идее. Г. Луначарский утверждал (если я правильно понял его), что форма может вполне соответствовать также и ложной идее. Но с этим я не могу согласиться. Вспомним пьесу де-Кюреля «Le repas du lion». В основе этой пьесе лежит, как мы знаем, та ложная идея, что предприниматель относится к своим рабочим так же, как лев относится к шакалам, питающимся теми крохами, которые падают с его царского стола. Спрашивается, мог ли бы де-Кюрель верно выразить в своей драме эту ошибочную идею? Нет! Эта идея потому и ошибочна, что

противоречит действительным отношениям между предпринимателем и его рабочими. Изобразить ее в художественном произведении значит исказить действительность. А когда художественное произведение искажает действительность, тогда оно неудачно. Вот почему «Le repas du lion» гораздо ниже таланта де-Кюреля, и по той же самой причине пьеса «У царских врат» гораздо ниже таланта Гамсуна.

Во-вторых, г. Луначарский упрекнул меня в излишнем об'ективизме изложения. Он, повидимому, согласился с тем, что яблоня должна приносить яблоки, а грушевое дерево—груши. Но он заметил, что между художниками, стоящими на буржуазной точке зрения, есть колюблющиеся, и что таких надо убеждать, а не предоставлять стихийной силе буржуазных влияний.

Признаюсь, этот упрек я считаю еще менее понятным, нежели первый. В своем «реферате» я сказал и—мне хотелось бы думать это—показал, что современное искусство падает [1]). Как на причину этого явления, к которому не может остаться равнодушным ни один человек, искренно любящий искусство, я указал на то обстоятельство, что большинство нынешних художников держится буржуазной точки зрения и остается совершенно недоступным для великих освободительных идей нашего времени. Спрашивается, как может повлиять это указание на колеблющихся? Если оно убедительно, то оно должно побуждать колеблющихся к переходу на точку зрения пролетариата. А это все, чего можно требовать от реферата, посвященного рассмотрению вопроса искусства, а не изложению и защите принципов социализма.

Last not least. Г. Луначарский, считая невозможным доказать падение буржуазного искусства, находит, что я поступил бы рациональ-

[1]) Боюсь, что и здесь может быть недоразумение. Слово: «падает» означает у меня, comme de raison, целый процесс, а не отдельное явление. Процесс этот еще не закончился, как не закончился и социальный процесс падения буржуазного порядка. Странно было бы, поэтому, думать, что нынешние буржуазные идеологи окончательно неспособны дать какие-нибудь выдающиеся произведения. Такие произведения возможны, разумеется, и теперь. Но шансы их появления роковым образом уменьшаются. Кроме того, даже и выдающиеся произведения носят на себе теперь печать эпохи упадка. Возьмем хоть выше названную русскую троицу: если г. Философов лишен всякого таланта в какой бы то ни было области, то г-жа Гиппиус имеет некоторый художественный талант, а г. Мережковский—даже и очень талантливый художник. Но легко видеть, что, например, его последний роман (Александр I) непоправимо испорчен его религиозной манией, которая, в свою очередь, есть явление, свойственное эпохе упадка. В такие эпохи даже и очень большие таланты далеко не дают всего того, что они могли бы дать при более благоприятных общественных условиях.

нее, если бы противопоставил буржуазным идеалам стройную систему — так, помнится мне, выразился он—противоположных им понятий. И он сообщил аудитории, что такая система будет современем выработана А такое возражение уже окончательно превосходит мое понимание. Если система эта только еще б у д е т выработана, то ясно, что ее пока еще нет. А если ее нет, то как же я мог противопоставить ее буржуазным взглядам? Да что это за стройная система понятий? Современный научный социализм, несомненно, представляет собою вполне стройную теорию. И он имеет то преимущество, что у ж е существует. Но, как я уже сказал, было бы очень странно, если бы я, взявшись читать «реферат» на тему «искусство и общественная жизнь», стал излагать учение современного научного социализма, например, теорию прибавочной стоимости. Хорошо только то, что является во-время и на своем месте.

Возможно, однако, что под стройной системой понятий г. Луначарский разумел те соображения о пролетарской культуре, с которыми не так давно выступил в печати его ближайший единомышленник г. Богданов. В таком случае, его последнее возражение сводилось к тому, что я еще бы больше навострился, когда бы у г. Богданова немного поучился. Благодарю за совет. Но не намерен воспользоваться им. А тому, кто, по неопытности, заинтересовался бы брошюрой г. Богданова «О пролетарской культуре», я напомню, что брошюра эта была довольно удачно осмеяна в «Современном Мире» другим ближайшим единомышленником г. Луначарского,—г. Алексинским.

Предисловие к третьему изданию сборника «За двадцать лет»

Выпуская в свет новое издание своего сборника «За двадцать лет», на этот раз решаюсь предпослать ему несколько замечаний.

Один критик,—не только не благосклонный, но, как видно, весьма и весьма невнимательный —приписал мне поистине удивительный литературный критерий. Он утверждал, что я одобряю тех беллетристов, которые признают влияние общественной среды на развитие личности, и порицаю тех, которые этого влияния не признают. Нельзя понять меня хуже.

Я держусь того взгляда, что общественное сознание определяется общественным бытием. Для человека, держащегося такого взгляда, ясно, что всякая данная «идеология» — стало быть, также и искусство и так называемая изящная литература, — выражает собой стремления и настроения данного общества или — если мы имеем дело с обществом, разделенным на классы — данного общественного класса. Для человека, держащегося этого взгляда, ясно и то, что литературный критик, берущийся за оценку данного художественного произведения, должен прежде всего выяснить себе, какая именно сторона общественного (или классового) сознания выражается в этом произведении. Критики-идеалисты школы Гегеля — а между ними и наш гениальный Белинский в соответственную эпоху своего развития — говорили, что задача философской критики заключается в том, чтобы идею, выраженную художником в своем произведении, перевести с языка искусства на язык философии, с языком образов, на язык логики. В качестве сторонника материалистического мировоззрения я скажу, что первая задача критика состоит в том, чтобы перевести идею данного художественного произведения с языка искусства на язык социологии, чтобы найти то, что может быть названо социоло-

гическим эквивалентом данного литературного явления. Этот мой взгляд не раз выражался в моих литературных статьях; но, видно, он-то и ввел в заблуждение моего критика.

Этот остроумный человек решил, что если, по моему мнению, первая задача литературной критики состоит в определении социологического эквивалента разбираемых им литературных явлений, то я должен хвалить тех авторов, которые своими произведениями выражают приятные для меня общественные стремления, и порицать тех, которые служат выразителями—неприятных. Это уже было бы само по себе достаточно нелепо, потому что для критика, как для такового, речь идет не о том, чтобы «смеяться» или «плакать», а о том, чтобы понимать. Но «сочинитель», которого я имею в виду, еще больше упростил дело. У него вышло, что я раздаю похвалы или порицания, смотря по тому, подтверждает или нет данный автор своими сочинениями мой взгляд на значение общественной среды [1]). Получилась нелепая карикатура, о которой не стоило бы и говорить, если бы она сама не являлась «человеческим документом», весьма интересным для историка нашей —да, к сожалению, и не только нашей —литературы.

В рассказе Г. И. Успенского «Неизлечимый» дьякон, страдающий запоем и добивающийся от доктора такого лекарства от этого недуга, которое вступило бы «в самую, например, в жилу», является решительным противником материализма, доказывая, что материя и дух совсем не одно и то же. «Изволите видеть, — рассуждает он, — даже и в «Русском Слове» не сказано прямо так, что мол это все одно... Ежели бы так, то взять палку—вот тебе хребет, обмотал бечевкой—нервы, еще чего-нибудь наддал—и хоть в мировые посредники выбирай: только шапку с красным одеть...».

Этот дьякон оставил многочисленное потомство. Он—родоначальник всех «критиков» Маркса. К числу его потомков, очевидно, принадлежит и мой «сочинитель». Только надо говорить правду: дьякон не так «узок», как его потомки. Он беспристрастно признавал, что «даже» и по «Русскому Слову» хребет—не палка, а нервы—не бечевка. А вот мой немилостивый критик, очевидно, готов приписать мне твердое убеждение в тождестве нервов с бечевкой и палки с хребтом. Да и один ли мой критик? Достаточно припомнить те возражения, с которыми выступали против марксизма народники и суб'ективисты, чтобы

[1]) Он забыл подкрепить свои слова хотя бы одной выпиской из моих литературных статей. Впрочем, это понятно само собою.

убедиться в том, что эти наши противники совершенно серьезно приписывали нам—да, собственно говоря, и до сих не перестали приписывать —подобные же нелепости. Мало того: можно без всякого преувеличения сказать, что даже и западно-европейские критики Маркса —например, пресловутый г. Бернштейн —навязывали «ортодоксальным» марксистам такие мнения насчет «нервов» и «бечевки», которые рассудительный дьякон никогда не решился бы отнести на счет материализма. Я не знаю, придет ли такое время, когда мы избавимся, наконец, от удовольствия ломать копья с подобными «критиками». Думаю, что да; думаю, что придет после того общественного преобразования, которое устранит социальные причины некоторых философских и иных предрассудков. Но, пока что, нам еще много, много раз придется выслушать от наших «критиков» серьезные увещания в том смысле, что нельзя же выбирать в «мировые посредники» палку, обмотанную бечевкой и украшенную шапкой с красным околышем. Поневоле воскликнешь вместе с Гоголем: скучно на этом свете, господа!

Мне скажут, пожалуй, что критик, берущийся за определение социологического эквивалента художественных произведений, легко может злоупотребить своим методом. Я это знаю. Но где же тот метод, которым нельзя было бы злоупотребить? Его нет и быть не может. Скажу больше: чем серьезнее данный метод, тем нелепее те злоупотребления им, которые позволяют себе люди, плохо его усвоившие. Но разве это довод против серьезного метода? Люди много злоупотребляли огнем. Но человечество не могло бы отказаться от его употребления, не вернувшись на самую низкую стадию культурного развития.

У нас теперь очень злоупотребляют эпитетом «буржуазный», «мещанский». Так много, что я не без сочувствия прочитал следующие строки г. И. в фельетоне № 94 «Русских Ведомостей»:

«Современная литература попыталась изобрести средство, которое разлагает и разрушает решительно все, оставаясь безопасным для своего носителя. Оно заключается в словах «буржуазный» и «мещанский». Стоит эти слова направить против какого-нибудь общественного деятеля или литературного произведения, и они будут действовать, как яд, убивающий самый сильный организм, разлагающий, уничтожающий. В слове «буржуазный» заключается тот неопровержимый аргумент, с которым не могут бороться никакие хитросплетения, никакие выверты полемического дарования. Это—шимоза, которой нельзя до-

казать, что она не туда направлена, куда надо, и попала не в то место. В то или не в то, а она уже его разрушила.

«Единственным достаточным ответом на страшное обвинение может быть посылка по тому адресу, откуда прилетела смертоносная гостья соответственного снаряда. Откуда вам прислали «буржуазный», туда вы пошлете «мещанский», и такие же опустошения, какие видите сейчас у себя, вы найдете во вражеском лагере, потому что загородиться против взрывчатого снаряда нет крепостей, не может быть окопов».

Г. И. по-своему прав; но прав только по-своему; прав, как человек, хорошо видящий известное явление, но не дающий себе труда понять его общественный смысл. А между тем, если б г. И. захотел понять этот смысл, то ему легко было бы сделать это именно благодаря тому обстоятельству, что теперь страшно злоупотреблять указанными эпитетами. Г. Дезесперанто правильно говорит («Киевская Мысль», № 134, 1908 года):

Весь мир—«буржуй» по Сологубу,
А по Дубровину—«еврей».

Это так. Но почему же весь мир «еврей» для г. Дубровина? Нельзя ли определить социологический эквивалент этой странной психологической аберрации? На этот вопрос едва ли не всякий ответит, что можно, и едва ли не всякий тут же и без малейшего труда определит этот эквивалент. Ну, а как обстоит дело с психологической аберрацией г. Сологуба? Можно ли определить ее социологический эквивалент? Я опять думаю, что можно.

Вот—посмотрите. Не так давно орган г. Дубровина говорил: «Сытенькое буржуазное счастье, которое нам сулил социализм, нас не удовлетворит» (цитировано в «Киевской Мысли» № 132 1908 года).

Оказывается, что г. Дубровин упрекает теперь своих противников не только в еврействе, но также и в буржуазности. Это в высшей степени интересно. Но заметьте, что г. Дубровин не сам приготовил страшную «шимозу» буржуазности: он взял ее в готовом виде, скажем у того же г. Сологуба, для которого весь мир «буржуй», или у г. Иванова-Разумника, который даже и природу не прочь обвинить в буржуазности. Но и эти господа не сами приготовили страшную «шимозу»; они заимствовали ее от некоторых критиков Маркса, а этим последним она досталась в наследство от французских романтиков. Известно, что французские романтики энергично восставали против «буржуа» и «бур-

жуазности». Но теперь всякому знакомому с историей французской литературы известно и то, что романтики, восставшие против «буржуа» и «буржуазности», сами насквозь были пропитаны буржуазным духом. Таким образом их нападки на «буржуа» и их отвращение от «буржуазности» знаменовали собой лишь семейную ссору в рядах буржуазного класса. Теофиль Готье был отчаянным врагом «буржуа», а между тем он с кровожадным восторгом приветствовал победу буржуазии над пролетариатом в мае 1871 года. Уже отсюда видно, что не всякий, кто гремит против «буржуа», является противником буржуазного общественного строя. А если это так, то в страшных «шимозах» разобраться вовсе не так трудно, как это думает г. И. Есть «антимещанство» и «антимещанство». Есть такие «антимещане», которые более или менее легко мирятся с эксплоатацией массы («толпы») буржуазией, но никак не хотят помириться с недостатками буржуазного характера, обусловленными, в конце концов, той же эксплоатацией. Есть другое «антимещанство», не закрывающее, конечно, глаз на дурные стороны буржуазного характера, но прекрасно понимающее, что они могут быть устранены только посредством устранения тех производственных отношений, которыми они обусловливаются. И легко понять, что каждый из этих двух видов «антимещанства» должен находить и действительно находит свое выражение в литературе. А кто понял это, тот без труда разберется и в «шимозах».

Он скажет, что есть «шимозы» и «шимозы»: одни из них летят из того лагеря, в котором укрепились люди, желающие, чтобы буржуа отделался от недостатков, порожденных буржуазными общественными отношениями, но сохранил свою власть над трудом эксплоатируемой им массы. Эти «шимозы» по своему действию похожи на хлопушки, которые страшны только для мух. Но есть другие «шимозы», летящие из лагеря людей, восстающих против всякой эксплоатации «человека человеком». Эти люди много серьезнее людей первого разряда. И к числу их не принадлежат не только г.г. Дубровины, но и Теофили Готье; с ними не имеет ничего общего также и великое множество нынешних русских противников «мещанства». Не принадлежит к ним, например, г. Чуковский, по мнению которого «Горький — мещанин с головы до ног». У Горького много недостатков. Его с полным основанием можно назвать утопистом; но мещанином его все-таки может назвать только тот, кто, подобно г. Дубровину, смешивает социализм с мещанством. И очень ошибается г. И., говоря: «Г. Горький продолжает упрекать других в мещанстве; другие упрекают его; все обстоит благополучно.

Очевидно, это детская игра». Разве можно сказать, что все обошлось благополучно в литературе, в которой «играют» такими серьезными понятиями, как «мещанство» и «антимещанство»? И разве не обязан стараться положить конец такой игре всякий, кто серьезно относится к задачам литературы? Но чтобы положить конец детской игре серьезными понятиями, нужно именно быть в состоянии определить социологический эквивалент этой игры, т.-е. обнаружить то общественное настроение, которое ведет к ней. А этого опять нельзя сделать, не держась обеими руками за то неоспоримое положение, что общественное сознание определяется общественным бытием, т.-е. за ту мысль, которую я старался положить в основу своих критических статей.

Далеко не всякий «антимещанин» может претендовать на звание идеолога пролетариата. Это ясно для всякого знакомого с историей литературных течений на Западе. К сожалению, эта история известна у нас далеко не всем интересующимся общественными вопросами, а этим и создается возможность указанной г. И. вредной игры. Еще недавно, можно сказать совсем на-днях, у нас в плащ «идеолога пролетариата» кутались люди, не имевшие за душой ничего, кроме романтической—т.-е. мещанской par excellence—ненависти к мещанству. Не мало таких людей фигурировало в числе сотрудников газеты «Новая Жизнь». Один из них, г. Минский, несколько месяцев спустя после закрытия названной газеты, с победоносным видом указал на тот факт, что наши поэты-декаденты по большей части примкнули к крайним течениям нашего освободительного движения, между тем как защитники реализма в искусстве обнаружили гораздо менее склонности к этим течениям. Факт указан верно. Но он совсем не доказывает того, что хотелось доказать г. Минскому. Ведь и во Франции многие из тех противников «мещанства», которые сами были насквозь пропитаны мещанским духом, — напр., Бодлер,—очень увлекались движением 1848 года, что не помешало им отвернуться от него, как только оно оказалось побежденным. Люди этого разряда, мнящие себя могучими «сверхчеловеками», на самом деле до крайности слабы и, как все слабое, естественно тяготеют к силе. Но они не являются новым элементом силы, а представляют собой о т р и ц а т е л ь н у ю в е л и ч и н у, от которой полезно о т д е л а т ь с я для того, чтоб не ослаблять силы движения. И много греха взяли у нас на свою душу те защитники рабочих интересов, которые братались с этими господами.

Однако вернемся к задачам литературной критики. Я сказал, что критики-идеалисты школы Гегеля считали своею обязанностью пере-

водить идею художественного произведения с языка искусства на язык философии. Но они очень хорошо понимали, что выполнением этой обязанности еще далеко не ограничивается их дело. Указанный перевод составлял в их глазах лишь первый акт процесса философской критики; задача второго акта этого процесса состояла для них в том, чтобы — как писал Белинский — «показать идею художественного создания в ее конкретном проявлении, проследить ее в образах и найти целое и единое в частностях». Это значит, что за оценкой идеи художественного произведения должен был следовать анализ его художественных достоинств. Философия не устраняла эстетики, а, наоборот, прокладывала для нее путь, старалась найти для нее прочное основание. То же надо сказать и о материалистической критике. Стремясь найти общественный эквивалент данного литературного явления, критика эта изменяет своей собственной природе, если не понимает, что дело не может ограничиться нахождением этого эквивалента, и что социология должна не затворять двери перед эстетикой, а, напротив, настежь раскрывать их перед нею. Вторым актом верной себе материалистической критики должна быть—как это было и у критиков-идеалистов — оценка эстетических достоинств разбираемого произведения. Если бы критик-материалист отказался от такой оценки под тем предлогом, что он уже нашел социологический эквивалент данного произведения, то этим он только обнаружил бы свое непонимание той точки зрения, на которой ему хочется утвердиться. Особенности художественного творчества всякой данной эпохи всегда находятся в самой тесной причинной связи с тем общественным настроением, которое в нем выражается. Общественное же настроение всякой данной эпохи всегда обусловливается свойственными ей общественными отношениями. Это как нельзя лучше показывает вся история искусства и литературы. Вот почему определение социологического эквивалента всякого данного литературного произведения осталось бы неполным, а следовательно, и неточным в том случае, если бы критик уклонился от оценки его художественных достоинств. Иначе сказать, первый акт материалистической критики не только не устраняет надобности во втором акте, но предполагает его, как свое необходимое дополнение.

Повторяю, возможность злоупотребления методом материалистической критики не может служить доводом против нее по той простой причине, что нет и не может быть такого метода, которым нельзя было бы злоупотребить.

В своей книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» я, возражая Михайловскому, писал:

«Трудное это дело—об'яснить себе исторический процесс, последовательно держась одного принципа. Но что прикажете? Наука вообще не легкое дело, если только это не «суб'ективная» наука: в той все вопросы об'ясняются с удивительной легкостью. И раз у нас уже зашла речь об этом, мы скажем г. Михайловскому, что, может быть, в вопросах, касающихся развития идеологии, самые лучшие знатоки «струны» [1]) окажутся, подчас, бессильными, если не будут обладать некоторым особым дарованием, именно художественным чутьем. Психология приспособляется к экономии. Но это приспособление есть сложный процесс, и, чтобы понять весь его ход, чтобы наглядно представить себе и другим, как именно он совершается, не раз и не раз понадобится талант художника. Вот, например, уже Бальзак много сделал для об'яснения психологии различных классов современного ему общества. Многому можно поучиться нам и у Ибсена, да и мало ли еще у кого? Будем надеяться, что современем явится много таких художников, которые будут понимать, с одной стороны, «железные законы» движения «струны», а с другой—сумеют понять и показать, как на «струне» и именно благодаря ее движению, вырастает «живая одежда» идеологии» [2]).

Я и теперь так думаю. Чтоб разобраться в том, что я назвал тогда живой одеждой идеологии, нужно обладать, подчас, талантом—или, по крайней мере, хоть чутьем—художника. Тем более полезно такое чутье в тех случаях, когда мы боремся за определение социологического эквивалента произведений искусства. Такое определение—тоже очень трудное и очень сложное дело. И неудивительно, что мы —хотя бы в том же сборнике «Литературный распад», по поводу которого написан для «Русских Ведомостей» цитированный мною выше фельетон г. И. —нередко сталкиваемся с такими критическими суждениями, которые показывают, что не все желающие способны делать это трудное дело. Тут тоже много званых, но мало избранных. Говорю это теперь не в оправдание материалистического метода,—я уже сказал, что возможность злоупотребления данным методам еще не дает права осуждать самый метод,—а для того, чтобы предостеречь от ошибок его сторонников. В вопросах тактики у нас сделано много ошибок людьми, с бо́ль-

[1]) В одной из направленных против нас полемических статей Михайловский назвал «экономической струной» экономическую структуру общества.

[2]) Изд. 2-е, Спб. 1905, стр. 192—193.

шим или меньшим правом считающими себя последователями Маркса. Было бы очень жаль, если бы подобные ошибки наделали также и в области литературной критики. А для избежания их нет другого средства, кроме нового и нового изучения основных вопросов марксизма. Такое изучение особенно полезно в настоящее время, когда под влиянием событий последних лет у нас начинается «переоценка» теоретических «ценностей». Еще Гете сказал, что все реакционные эпохи склонны к суб'ективизму. Мы переживаем теперь именно одну из склонных к суб'ективизму эпох, и нам, повидимому, предстоит видеть настоящие оргии суб'ективизма. Кое-что по этой части мы уже и сейчас видим: мистический анархизм г. Чулкова, «богостроительство» г. Луначарского, эротическое умопомешательство г. Арцыбашева,—все это различные, но ясные симптомы одной и той же болезни. Отнюдь не собираясь лечить людей, уже зараженных этой болезнью, я хотел бы, однако, предостеречь от нее тех, которые пока еще здоровы. Микробы суб'ективизма очень быстро погибают в здоровой атмосфере учения Маркса. Поэтому марксизм является лучшим предохранительным средством от этой болезни. Но чтобы марксизм послужил таким средством, необходимо в самом деле п о н я т ь его, а не ограничиваться легкомысленным употреблением марксистской терминологии. Г. Луначарский до сих пор, если не ошибаюсь, считает себя марксистом; но именно потому, что он не усвоил себе учение Маркса, а ограничился исключительным повторением терминов марксизма, он и дошел до своего высококомичного «богостроительства».

Его пример другим наука...

Г. Луначарский давно уж носил в себе зародыши своей нынешней болезни. Ее первым симптомом явилось его увлечение философией Авенариуса и желание «обосновать» марксизм с помощью этой философии. Всякому понимающему дело человеку уже тогда было ясно, что эта попытка «обоснования» Маркса свидетельствует лишь о неосновательности самого г. Луначарского. Поэтому всякого такого человека новый симптом болезни г. Луначарского ни удивить, ни смутить не может. Понимающие дело люди не смутятся ни пред каким суб'ективизмом. Но много ли у нас понимающих дело людей? Увы, их очень мало! И только потому, что их мало, нам приходится, по выражению Белинского, вести войну с лягушками, серьезно оспаривая таких литературных шалунов, которые, в лучшем случае, заслуживают лишь веселой насмешки. И только потому, что у нас мало понимающих дело

людей, у нас возможно такое печальное литературное явление, как «Исповедь» г. Горького, которая, конечно, заставит всех истинных почитателей этого очень большого таланта с беспокойством спросить себя: неужели же его песенка в самом деле спета?

Я не решусь—да и очень не хочется мне—ответить утвердительно на этот вопрос. Я только скажу, что в своей «Исповеди» г. Горький стал на ту наклонную плоскость, по которой раньше его скатились вниз такие гиганты, как Гоголь, Достоевский, Толстой. Удержится ли он от падения? Сумеет ли он покинуть опасную плоскость? Этого я не знаю. Но я прекрасно знаю, что покинуть эту плоскость он может только при условии основательного усвоения им марксизма.

Эти мои слова могут дать повод к целому ряду более или менее остроумных шуток насчет моей «односторонности». Я заранее рукоплещу удачным шуткам, но продолжаю стоять на своем. Только марксизм мог бы вылечить г. Горького. И эта моя настойчивость должна быть тем более понятна, что тут уместно вспомнить пословицу: чем ушибся, тем и лечись. Ведь г. Горький уже считает себя марксистом; ведь в своем романе «Мать» он уже выступил, как проповедник марксовых взглядов. Но тот же роман показал, что для роли проповедника этих взглядов г. Горький совершенно не годится, так как взглядов Маркса он совсем не понимает. «Исповедь» и явилась новым и, может быть, еще более убедительным доказательством этого полного непонимания. Вот я и говорю: если г. Горький хочет проповедывать марксизм, так пусть же он даст себе труд предварительно понять его. Понять марксизм вообще полезно и приятно. А г. Горькому понимание его принесет еще и ту незаменимую пользу, что ему станет ясно, как мало годится роль проповедника, т.-е. человека, говорящего преимущественно языком логики, — для художника, т.-е. для человека, говорящего преимущественно языком образов. А когда г. Горький убедится в этом, он будет спасен....

Генрик Ибсен

I

В лице Генрика Ибсена (родился в 1828 г.) сошел со сцены один из самых выдающихся и самых привлекательных деятелей современной всемирной литературы. Как драматург, он был едва ли не выше всех своих современников.

Конечно, те, которые сравнивают его с Шекспиром, впадают в очевидное преувеличение. Как художественные произведения, его драмы не могли бы достигнуть высоты драм Шекспира даже в том случае, если бы он обладал колоссальной силой Шекспирова таланта. Даже и тогда в них заметно было бы присутствие некоторого нехудожественного,—скажу больше,—антихудожественного элемента. Кто внимательно читал и перечитывал драмы Ибсена, тот не мог не заметить наличности в них этого элемента. Именно благодаря этому элементу, его драмы, местами полные такого захватывающего интереса, местами становятся почти скучными.

Если бы я был противником идейности в искусстве, то я сказал бы, что присутствие указанного элемента в драмах Ибсена об'ясняется тем, что все они насквозь пропитаны идейностью. И такое замечание на первый взгляд могло бы показаться чрезвычайно метким.

Но таким оно могло бы показаться именно только на первый взгляд. При внимательном же отношении к делу такое об'яснение пришлось бы устранить, как совершенно несостоятельное.

В чем же дело?—А вот в чем.

Ренэ Думик справедливо сказал, что отличительную черту Ибсена, как художника, составляет «вкус к идеям, т.-е. нравственное беспокойство, интерес к вопросам совести, потребность взглянуть на все явления повседневной жизни с одной общей точки зрения». И эта черта, — эта идейность,—взятая сама по себе, не только не составляет недостатка, но, напротив, является огромным достоинством.

Именно благодаря этой черте мы любим не только драмы Ибсена, но и самого Ибсена. Именно благодаря ей он имел право сказать, как он говорит это в письме к Бьернсону от 9-го декабря 1867 г., что он был серьезен в направлении своей жизни. Наконец, именно благодаря ей он стал,—как выражается о нем тот же Думик,—одним из величайших профессоров «бунта человеческого духа» [1]).

Проповедь «бунта человеческого духа» сама по себе совсем не исключает художественности. Но нужно, чтобы она была ясной и последовательной, нужно, чтобы проповедник хорошо разобрался в тех идеях, которые он проповедует; чтобы они вошли в его плоть и кровь; чтобы они не смущали, не сбивали, не затрудняли его в момент художественного творчества. Если же это непременное условие отсутствует, если проповедник не сделался полным господином своих идей, если его идеи к тому же неясны и непоследовательны, тогда идейность вредно отразится на художественном произведении, тогда она внесет в него холод, утомительность и скуку. Но заметьте, что вина будет падать здесь не на идеи, а на уменье художника разобраться в них, на то, что он, по той или по другой причине, не *сделался идейным до конца*. Стало быть, вопреки тому, что кажется на первый взгляд, дело не в идейности, а — как раз наоборот — в недостатке идейности.

Проповедь «бунта человеческого духа» внесла в творчество Ибсена элемент величия и привлекательности. Но когда он проповедывал этот «бунт», то он сам хорошенько не знал, к чему он должен привести. Поэтому он, — как и всегда бывает в подобных случаях, — дорожит «бунтом» ради «бунта». А когда человек дорожит «бунтом» ради «бунта», когда он сам не понимает, к чему бунт должен привести, тогда его проповедь по необходимости становится *туманной*. И если он мыслит образами, если он художник, то туманность его проповеди непременно приведет к недостаточной определенности его образов. В художественное произведение вторгнется элемент отвлеченности и схематизма. И этот отрицательный элемент несомненно присутствует,— к большому вреду для них, — во всех идейных драмах Ибсена.

Возьмем хоть «Бранда». Думик называет мораль «Бранда» революционной. И она несомненно является таковой, поскольку она «бунтует» против буржуазной пошлости и половинчатости. Бранд — непримиримый враг всякого оппортунизма, и с этой стороны он очень похож

[1]) Le theâtre d'Ibsen. „Revue des deux Mondes". 15 Juin 1906.

на революционера, но только похож и только с одной стороны. Прислушайтесь к его речам, он говорит:

Юные, бодрые души, за мной!
Ваше дыханье живое
пыль в этом затхлом
углу да сметет!
Вас поведу я к победе!
Рано иль поздно проснуться должны,
стать благородней и чище,
цепь компромиссов порвать.
Так скорее прочь из
оков малодушья,
тины раздвоенности!
На врага смело ударьте
всей силой,
бейтесь с ним—не на живот,
а на смерть!

Это очень недурно сказано. Революционеры охотно рукоплещут таким речам. Но где тот враг, на которого надо «ударить всей силой»? За что именно нужно биться с ним не на живот, а на смерть? В чем состоит «все», которому в горячей проповеди Бранда противостоит «ничего»? Бранд и сам этого не знает. Поэтому, когда толпа кричит ему: «Веди! все мы идем за тобою!», он может предложить им только такую программу действий:

В высь по застывшим
волнам ледников,
вниз по долинам, селеньям,
вдоль-поперек мы всю
землю пройдем,
петли, силки все развяжем,
выпустим души, попавшие в плен,
их обновим и очистим,
дряблости, лени сотрем все следы,
будем воистину—люди,
пастыри; старый чекан обновим,
в храм превратим государство!

Посмотрите же, что выходит.

Бранд предлагает своим слушателям порвать цепь компромиссов и энергично взяться за дело. В чем будет состоять это дело? В обновлении и очищении душ, попавших в плен, в стирании с них всех следов

дряблости и лени, т.-е. в том, чтобы научить всех людей порвать цепь компромиссов. А что будет, когда они порвут эту цепь? Это—неизвестно ни Бранду, ни самому Ибсену. Вследствие этого борьба с компромиссами становится сама себе целью, т.-е. оказывается бесцельной, а изображение этой борьбы в драме, — путешествие Бранда и следующей за ним толпы «в высь, по застывшим волнам ледников», — выходит не художественным, а, пожалуй, даже и антихудожественным. Не знаю, какое впечатление произвело оно на вас, а меня оно заставило вспомнить о Дон-Кихоте: скептические замечания, делаемые уставшей толпой Бранду, сильно напоминают те замечания, которые Санхо Панса делает своему рыцарственному господину. Но Сервантес смеется, между тем как Ибсен проповедует. Поэтому сравнение оказывается далеко не в пользу этого последнего.

Ибсен привлекателен своим «нравственным беспокойством», своим интересом к вопросам совести, моральным характером своей проповеди. Но его мораль так же отвлеченна, а поэтому так же бессодержательна, как мораль Канта.

Кант говорил, что если ставить логике вопрос, что́ истинно, и стараться получить от нее ответ на этот вопрос, то выходит смешная картина, похожая на то, как если бы один человек доил козла, а другой — подставлял решето.

По этому поводу Гегель справедливо замечает, с своей стороны, что совершенно такая же смешная картина получается, когда люди ставят чистому практическому разуму вопрос о том, что такое право и долг, и пытаются ответить на него с помощью того же разума.

Кант видел критерий нравственного закона не в содержании, а в форме воли, не в том, *чего* мы желаем, а в том, *как* мы желаем. Этот закон лишен всякого содержания.

По словам Гегеля, такой закон «указывает лишь, чего нельзя делать, но не говорит, что следует делать. Он абсолютен не положительно, а отрицательно; он имеет неопределенный или бесконечный характер, тогда как нравственный закон по своему существу должен быть абсолютным и положительным. Поэтому нравственный закон Канта не имеет нравственного характера» [1].

Точно так же не имеет нравственного характера и нравственный закон, проповедуемый Брандом. Благодаря своей пустоте, он оказывается совершенно бесчеловечным, что хорошо видно, например, в той

[1] Ср. Куно Фишер, История новой филос., т. VIII, Спб. 1902 г., стр. 279—280.

сцене, где Бранд требует от своей жены, чтобы она рассталась, во имя благотворительности, с тем чепчиком, в котором умер ее ребенок и который она, по ее словам, берегла на своей груди, смочив его своими слезами. И когда Бранд проповедует этот закон, бесчеловечный именно в силу своей бессодержательности, он доит козла, а когда Ибсен представляет нам этот закон в живом образе, он напоминает человека, подставляющего решето и тем желающего помочь доению козла.

Правда, мне могут сказать, что сам Ибсен делает существенную поправку к проповеди своего героя.

Когда Бранд умирает, задавленный лавиной, некий «голос» кричит ему, что бог есть deus caritatis. Но эта поправка ровно ничего не изменяет. Несмотря на нее, нравственный закон все-таки остается в глазах Ибсена сам себе целью. И если бы наш художник вывел перед нами героя, проповедующего на тему о милосердии, то его проповедь вышла бы не менее отвлеченной, чем проповедь Бранда. Он явился бы лишь разновидностью одного и того же вида, к которому принадлежит и строитель Сольнес, и скульптор Рубек («Когда мы, мертвые, пробуждаемся»), и Росмер, и даже—странно сказать! — обанкротившийся делец Джон Габриэль Боркман перед смертью.

У всех у них стремление в вышину свидетельствует лишь о том, что Ибсен не знает, куда им следует стремиться. Все они доят козла.

Мне возразят: «Но это — символы!» — Я отвечу: «Конечно! Весь вопрос в том, почему Ибсен вынужден был прибегать к символам. И это очень интересный вопрос».

«Символизм,—говорит один французский поклонник Ибсена,—есть та форма искусства, которая дает удовлетворение одновременно и нашему желанию изобразить действительность, и нашему желанию выйти из ее пределов. Он дает нам конкретное вместе с абстрактным». Но, во-первых, та форма искусства, которая дает нам конгретное вместе с абстрактным, несовершенна в той самой мере, в какой живой, художественный образ обескровливается и бледнеет вследствие примеси абстракции, а, во-вторых, зачем нужна эта примесь абстракции? По смыслу только что приведенной мною цитаты оказывается, что она нужна, как средство выйти за пределы действительности. Но за пределы данной действительности, — потому что мы всегда имеем дело только с данной действительностью, — мысль может выйти двумя путями: во-первых, путем с и м в о л о в, ведущих в область абстракции; во-вторых, тем же путем, которым сама действительность, — действительность н ы н е ш-

него дня,—развивая своими собственными силами свое собственное содержание, выходит за свои пределы, переживая самое себя и создавая основу для *действительности будущего*.

История литературы показывает, что человеческая мысль выходит за пределы данной действительности иногда первым путем, иногда вторым. Первым путем она выходит тогда, когда она не умеет понять смысла данной действительности и потому бывает не в силах определить *направления ее развития*; вторым путем она выходит тогда, когда ей удается разрешить эту подчас очень трудную и даже неразрешимую задачу, и когда она, по прекрасному выражению Гегеля, оказывается в состоянии произнести *волшебные слова, вызывающие образ будущего*. Но способность произнести «волшебные слова» есть признак силы, а неспособность произнести их — признак слабости. И когда в искусстве данного общества обнаруживается стремление к символизму, то это верный признак того, что мысль этого общества, — или мысль того класса общества, который налагает свою печать на искусство, — не умеет проникнуть в смысл совершающегося перед нею общественного развития. Символизм, это—нечто в роде свидетельства о бедности. Когда мысль вооружена пониманием действительности, ей нет надобности итти в пустыню символизма.

Говорят, что литература и искусство представляют собою зеркало общественной жизни. Если это справедливо, — а это без малейшего сомнения справедливо, — то ясно, что стремление к символизму, этому свидетельству о бедности общественной мысли, имеет свои причины в том или другом складе общественных отношений, в том или другом ходе общественного развития: общественное сознание определяется общественным бытием.

Каковы могут быть эти причины? Я именно хочу ответить на этот вопрос, поскольку он касается Ибсена. Но прежде я хочу иметь в своем распоряжении достаточно данных, показывающих, что я не был неправ, когда сказал, что Ибсен, подобно своему Бранду, сам не знает, куда должны стремиться люди, решившиеся «порвать цепь компромиссов»; что тот нравственный закон, который он проповедует, лишен всякого определенного содержания.

Посмотрим, каковы были общественные взгляды Ибсена.

Известно, что анархисты считают его своим или почти своим.

Брандес утверждает, что на Ибсена, как на представителя анархического учения, ссылался один «бомбометатель» в своей защитительной

речи перед судом [1]). Я не знаю, какого «бомбометателя» имеет в виду Брандес. Но несколько лет тому назад, присутствуя в женевском театре на представлении «Доктора Стокмана», я сам видел, с каким сочувствием слушала находившаяся там же группа анархистов горячие тирады честного доктора против «компактного большинства» и против всеобщего избирательного права. И надо сознаться, что эти тирады в самом деле напоминают рассуждения анархистов. Напоминают их и многие взгляды самого Ибсена. Припомните, например, как ненавидел Ибсен государство. Он писал Брандесу, что охотно принял бы участие в революции, направленной против этого, ненавистного ему, учреждения. Или прочтите его стихотворение: «Моему другу, революционному оратору». Из него мы видим, что Ибсен признает заслуживающей сочувствия только одну революцию: всемирный потоп. Но и тогда «чорт был обманут, потому что Ной, как вы знаете, остался господином над волнами». Сделайте tabula rasa!—восклицает Ибсен—и я буду с вами. Это уже совсем по-анархически. Можно подумать, что Ибсен начитался сочинений М. А. Бакунина.

Но не торопитесь на этом основании причислять нашего драматурга к анархистам. Одинаковые речи имели совершенно различный смысл в устах Бакунина, с одной стороны, и в устах Ибсена — с другой. Тот же Ибсен, который говорит, что готов принять участие в революции, направленной против государства, дает очень недвусмысленно понять, что в его глазах форма общественных отношений не имеет значения, а важен лишь «бунт человеческого духа». В одном из своих писем к Брандесу он говорит, что лучшей политической формой кажется ему наш русский политический строй, потому что этот строй вызывает в людях наиболее сильное стремление к свободе. Выходит, что в интересах человечества нужно было бы увековечить этот строй, и что все те, которые стремятся к устранению этого строя, грешат против человеческого духа. М. А. Бакунин, конечно, не согласился бы с этим.

Ибсен признавал, что современное правовое государство имеет некоторые преимущества сравнительно с государством полицейским. Но эти преимущества имеют значение только с точки зрения гражданина, а человеку вовсе нет надобности быть гражданином. Тут Ибсен вплотную подходит к политическому индифферентизму, и неудивительно, что он, враг государства и неутомимый проповедник «бунта человеческого

[1]) Georg Brandes, Gesammelte Schriften, Deutsche Original-Ausgabe, 4 B., S. 241.

духа», охотно мирился с одним из самых непривлекательных видов государства, какие только знает история: известно, что он искренно сожалел о занятии Рима итальянскими войсками, т.-е., стало быть, о падении светской власти пап.

Тот совсем не понимает Ибсена, кто не видит, что «бунт», им проповедуемый, так же бессодержателен, как и нравственный закон Бранда, и что именно этим и об'ясняются недостатки драматических произведений нашего автора.

Как вредно отзывается бессодержательность Ибсеновского «бунта» на характере его художественного творчества, яснее всего показывают именно самые лучшие его драмы. Возьмите хотя бы «Столпы общества». Это — во многих отношениях великолепное произведение. Оно беспощадно и в то же время художественно разоблачает перед нами нравственную гниль и лицемерие буржуазного общества. Но какова его развязка? Самый типичный и закоренелый из бичуемых Ибсеном буржуазных лицемеров, консул Берник, приходит к сознанию своей нравственной гнусности, громогласно кается в ней чуть ли не перед целым городом и с умилением заявляет о сделанном им открытии, которое состоит в том, что опора общества, это—женщины, на что его почтенная родственница госпожа Гессель с трогательной важностью возражает: «нет, свобода и истина—вот основы общества!».

Если бы мы спросили эту почтенную особу, какой истины она добивается и какой свободы она хочет, то она сказала бы, что свобода состоит в независимости от общественного мнения, а на вопрос об истине она ответила бы, вероятно, указанием на содержание драмы. Консул Берник в молодые годы имел любовную интригу с одной актрисой, а когда муж этой актрисы узнал, что она находится в связи с каким-то господином, и когда дело стало грозить страшным скандалом, тогда его вину взял на себя его друг Иоган Теннисен, который уехал в Америку, и на которого он, кстати, возвел обвинение в краже денег. В течение многих лет, прошедших с тех пор, в жизни консула Берника, поверх этой основной лжи, образовались целые наслоения лжи второстепенной и третьестепенной, что не помешало ему, впрочем, стать одной из «опор общества». Как мы уже знаем, под конец драмы Берник публично кается почти во всех своих грехах,—кое-что он все-таки утаивает, а так как этот неожиданный нравственный переворот совершается в нем отчасти под благотворным влиянием г-жи Гессель, то отсюда видно, какая истина должна, по ее мнению, лечь в основу общества. Если ты шалишь с актрисами, то так и говори, что в шалости виноват

именно ты, а на своих ближних напраслины не возводи. То же и насчет денег: если у тебя никто не крал их, то не надо делать такой вид, как будто они кем-то похищены. Такая правдивость может иногда повредить тебе в общественном мнении, но г-жа Гессель уже сказала тебе, что по отношению к нему нужно быть совершенно независимым. Пусть все последуют этой возвышенной морали, и скоро настанет эра несказанного общественного благополучия.

Гора родила мышь! В этой замечательной драме дух «взбунтовался» только для того, чтобы успокоиться, произнеся одно из самых избитых и скучных общих мест. Едва ли нужно прибавлять, что такое, поистине, ребяческое разрешение драматического конфликта не могло не повредить эстетическому достоинству.

А честнейший доктор Стокман! Он беспомощно путается в целом ряде самых жалких и самых вопиющих противоречий. В 4-м действии, в сцене народного собрания, он «естественно-научно» доказывает, что демократическая печать постыдно лжет, называя народную массу истинным ядром народа. «Толпа есть только сырой материал, из которого мы, лучшие люди, должны создать народ». Очень хорошо! Но откуда же следует, что «вы»—лучшие люди? Вот тут-то и начинается цепь неопровержимых, по мнению доктора, естественно-научных доказательств. В человеческом обществе повторяется то, что мы видим всюду, где есть жизнь. «Посмотрите на обыкновенную крестьянскую курицу. Какое мясо у этого чахлого животного? О нем почти не стоит и говорить! А какие яйца несет такая курица? Всякая мало-мальски уважающая себя ворона несет почти совершенно такие же. Теперь возьмите испанскую или японскую курицу, и вы увидите нечто совсем другое! Далее я позволю себе указать вам на собак, к которым мы, люди, стоим так близко. Представьте себе сначала обыкновенную крестьянскую дворняжку... Потом поставьте рядом с этой дворняжкой пуделя, предки которого в течение нескольких поколений жили в хороших домах, где они слышали гармонические голоса и музыку. Не думаете ли вы, что мозг пуделя гораздо более развит, чем мозг дворняжки? Да, вы можете быть в этом совершенно уверены! Именно таких цивилизованных пуделей фокусники научают выделывать удивительнейшие штуки. Дворняжка никогда и ни за что не научилась бы таким штукам».

Я совершенно оставляю в стороне вопрос о том, насколько японская курица, пудель или вообще та или другая разновидность п р и р у ч е н н ы х животных может быть отнесена к числу «л у ч ш и х» в животном мире. Я замечу только, что «естественно-научные» доводы на-

шего доктора побивают его самого. В самом деле, по их смыслу выходит, что к лучшим людям, к руководителям общества, могут принадлежать только те, чьи предки в течение многих поколений «жили в хороших домах, где они слышали гармонические голоса и музыку». Я позволяю себе нескромный вопрос: принадлежит ли к числу таких людей сам доктор Стокман? Насчет его предков нет решительно никаких указаний в пьесе Ибсена; но вряд ли Стокманы были аристократами. А что касается его собственной жизни, то она была, в значительной своей части, полною лишений жизнью интеллигента - пролетария. Выходит, что он гораздо лучше сделал бы, если бы оставил предков в покое, как советовал когда-то крыловский мужик своим гусям. Пролетарий-интеллигент силен,—когда силен,—не предками, а теми новыми знаниями и идеями, которые приобретает он сам в течение своей собственной более или менее трудовой жизни.

Но в том-то и дело, что мысли доктора Стокмана и не новы, и несостоятельны. Это—пестрые мысли, как сказал бы покойный Каронин. Наш доктор воюет с «большинством». Из-за чего же возгорелась война?

Из-за того, что «большинство» не хочет предпринять тех радикальных перестроек в водолечебном заведении, которые безусловно необходимы в интересах больных.

Но раз это так, то доктору Стокману легко было бы догадаться, что «большинством-то» в данном случае являются именно больные, стекающиеся в городок со всех сторон, между тем как восстающие против перестроек жители городка играют по отношению к ним роль меньшинства. Если бы он заметил это,—а заметить это, повторяю, было очень легко: это бросалось в глаза,—то он увидел бы, что греметь против «большинства» в данном случае совершенно бессмысленно. Но это еще не все. Из кого состояло в городке то «компактное большинство», с которым пришел в столкновение наш герой? Во-первых, из акционеров водолечебного заведения; во-вторых, из домовладельцев; в-третьих, из газетчиков и типографщиков, держащих нос по ветру, наконец, в-четвертых, из городского плебса, находящегося под влиянием этих трех элементов и потому слепо идущего за ними. Сравнительно с первыми тремя элементами плебс составляет, конечно, б о л ь ш и н с т в о в компактном «большинстве». Если бы доктор Стокман обратил на это свое просвещенное внимание, то он сделал бы открытие, гораздо более нужное для него, чем то, которое он делает у Ибсена: он увидел бы, что истинным врагом прогресса является не «большинство», против ко-

торого он гремит, к радости анархистов, а лишь неразвитость этого большинства, обусловленная зависимым положением, в котором его держит экономически-сильное меньшинство. А так как наш герой говорит анархический вздор не по злой воле, а тоже единственно по неразвитости, то он, сделав это открытие и благодаря ему подвинувшись довольно далеко в своем развитии, стал бы греметь уже не против большинства, а именно против экономически-сильного меньшинства. Тогда ему перестали бы, может быть, рукоплескать анархисты; но зато за него была бы тогда истина, которую он всегда любил, но которой он никогда не понимал по причине уже указанной своей неразвитости.

Анархисты недаром рукоплещут доктору Стокману. Его мышление отличается тем же самым недостатком, которым характеризуется их собственный образ мыслей. Наш честный доктор мыслит в высшей степени отвлеченно. Он знает только абстрактную противоположность между истиной и заблуждением; он, толкующий о предках пуделей, не догадывается о том, что сама истина может принадлежать к различным категориям, в зависимости от своего происхождения.

Между нашими крепостниками «эпохи великих реформ», наверно, встречались люди гораздо более просвещенные, чем их «крещеная собственность». Такие люди не думали, конечно, что гром вызывается прогулками по небу пророка Ильи в его колеснице. И если бы речь зашла о причинах грозы, то истина оказалась бы на стороне меньшинства,—просвещенных крепостников, — а не на стороне большинства, — непросвещенной крепостной «черни». Ну, а что было бы, если бы речь зашла о крепостном праве? Было бы то, что большинство,—те же непросвещенные крестьяне, — высказывалось бы за его отмену, а меньшинство,—те же просвещенные крепостники, — закричало бы, что отменить его значит — потрясти все самые «священные основы». На чьей же стороне была бы тут истина? Мне сдается, что она была бы не на стороне просвещенного меньшинства. О своем собственном деле человек,—или класс, сословие,—судит далеко не всегда безошибочно. Тем не менее мы имеем все основания сказать, что когда человек, — или сословие, класс, — судит о своем собственном деле, то у нас есть несравненно больше шансов услышать правильное суждение об этом деле от этого человека, чем от того, хотя бы и более просвещенного лица, которое заинтересовано в том, чтобы изображать это дело в превратном виде. А если это так, то ясно, что там, где речь заходит об общественных отношениях, — а следовательно,

и об интересах различных классов или слоев населения,—было бы величайшим заблуждением думать, что меньшинство всегда право, а большинство всегда заблуждается. Совершенно наоборот. Общественные отношения складывались до сих пор так, что большинство эксплоатировалось меньшинством. Поэтому в интересах меньшинства было искажать истину во всем том, что касалось этого основного факта общественных отношений.

Эксплоатирующее меньшинство не могло не лгать или,—так как оно лгало не всегда сознательно,—было лишено возможности не заблуждаться. А эксплоатируемое большинство не могло чувствовать, где,—как выражаются немцы,—башмак жмет ему ногу, и не могло не желать исправления башмака. Иначе сказать, об'ективная необходимость поворачивала глаза большинства в сторону истины, а глаза меньшинства—в сторону заблуждения. А на этом основном заблуждении эксплоатирующего меньшинства возводилась целая и чрезвычайно сложная надстройка побочных его заблуждений, мешающих ему смотреть истине прямо в глаза. Вот почему нужна была бы вся наивность доктора Стокмана, чтобы ожидать от этого меньшинства чуткого отношения к истине и бескорыстного служения ей.

II

«Но эксплоатирующее меньшинство, это вовсе не лучшие люди,—возразил бы мне доктор Стокман.—Лучшие люди это—мы интеллигенты, живущие своим собственным, а не чужим, умственным трудом и неуклонно стремящиеся к истине».

Положим. Но вы, «интеллигенты», не падаете с неба, а представляете собою плоть от плоти и кость от костей породившего вас общественного класса. Вы являетесь идеологом этого класса. Аристотель был самым несомненным «интеллигентом», а между тем он только возводил в теорию взгляды современных ему просвещенных греческих рабовладельцев, когда говорил, что сама природа одних людей осуждает на рабство, а других—предназначает к господству.

Какая интеллигенция играла революционную роль в обществе?

Та,—и только та,—которая в вопросах, касавшихся общественных отношений, умела встать на сторону эксплоатируемого большинства и отказаться от презрения к толпе, так часто свойственного «интеллигенту».

Когда аббат Сийес писал свою знаменитую брошюру: «Что та-

кое третье сословие?, в которой он доказывал, что это сословие есть «вся нация за исключением привилегированных», он выступал в качестве передового «интеллигента» и был на стороне угнетенного большинства.

Но тогда он покидал точку зрения отвлеченной противоположности между истиной и заблуждением и становился на почву конкретных общественных отношений.

А наш милый доктор Стокман все выше и выше взбирается в область абстракции и даже не подозревает, что там, где затрогиваются общественные вопросы, к истине надо итти совсем иным путем, чем в вопросах естествознания. По поводу его рассуждений мне воспоминается замечание, сделанное Марксом в первом томе «Капитала» о натуралистах, берущихся без надлежащей методологической подготовки за разрешение общественных вопросов.

Эти люди, мыслящие материалистически в своей специальности, оказываются чистейшими идеалистами в общественной науке.

Чистейшим идеалистом оказывается и Стокман в своих «естественно-научных» рассуждениях о свойствах народной массы. По его словам, он открыл, что масса не может свободно мыслить. Почему же? А вот послушайте, но не забудьте при этом, что для Стокмана свободомыслие значит «почти то же», что и нравственность.

«К счастью, все это лишь старая, традиционная ложь, будто культура деморализует. Нет, деморализует тупость, нищета, безобразие житейских условий. В доме, где не метут, не проветривают ежедневно,—моя жена Катерина утверждает, что нужно даже ежедневно подмывать пол, но об этом еще можно поспорить,—ну, так в таком доме, говорю я, люди в какие-нибудь два-три года теряют способность мыслить и поступать нравственно. От недостатка кислорода и совесть чахнет. И, пожалуй, во многих домах у нас в городе сильная недохватка в кислороде, раз это сплоченное большинство может быть настолько бессовестно, что готово строить свой достаток на трясине лжи и обмана».

Выходит, что если акционеры водолечебного заведения и домовладельцы хотят обманывать больных,—а мы уже знаем, что почин обмана принадлежит именно представителям акционеров, — то это об'ясняется их бедностью, которая ведет за собою недостаток чистого воздуха в их домах; если наши министры всеми неправдами служат реакции, то это происходит потому, что редко подметается пол в их роскошных казенных квартирах, а если наши пролетарии возмущаются министерскими

неправдами, то это вызывается тем, что они вдыхают много кислорода... особенно тогда, когда их выбрасывают из домов на улицу во время безработницы. Здесь доктор Стокман доходит до Геркулесовых столбов в беспредельном море путаницы понятий. И здесь яснее, чем где-нибудь, обнаруживаются слабые стороны его отвлеченного мышления. Что нищета является источником испорченности, и что ошибаются те люди, которые относят испорченность на счет «культуры», это, конечно, совершенно справедливо. Но, во-первых, неправда то, что всякая испорченность об'ясняется бедностью, и что «культура» при всяких обстоятельствах облагораживает людей. Во-вторых, как ни велико развращающее влияние нищеты, однако «недохватка в кислороде» не мешает пролетариату наших дней быть несравненно более отзывчивым, чем все другие общественные классы, по отношению ко всему тому, что в настоящее время является самым передовым, истинным и благородным. Сказать, что данное общество бедно, еще не значит определить, как влияет бедность на его развитие. Недохватка в кислороде всегда будет отрицательной величиной в алгебраической сумме общественного развития. Но если этот недостаток обусловливается не слабостью общественных производительных сил, а общественными отношениями производства, ведущими к тому, что производители бедствуют, между тем как присвоители не знают предела своим прихотям и своему мотовству,—словом, если причина «недохватки» лежит в самом обществе, тогда она, отупляя и развращая некоторые слои населения, порождает революционную мысль и возбуждает революционное чувство в главной его массе, ставя ее в отрицательное отношение к существующему общественному порядку. Это именно то, что мы видим в капиталистическом обществе, в котором на одном полюсе накопляется богатство, а на другом—бедность, а вместе с бедностью также революционное недовольство своим положением и понимание условий своего освобождения. Но наивный доктор не имеет об этом ни малейшего представления. Он решительно не способен понять, каким образом пролетарий может мыслить и поступать благородно, несмотря на то, что дышит плохим воздухом, и что пол в его жилище часто оставляет желать очень многого в смысле чистоты. Вот почему Стокман, не переставая мнить себя самым передовым мыслителем, стоящим «на аванпостах человечества», об'являет в своей речи бессмыслицей то учение, согласно которому масса, чернь, серая толпа, составляет ядро общества... «Что рядовые из этой толпы, эти невежественные и неразвитые члены общества,

имеют те же права судить-рядить, одобрять, отвергать, ведать и править, как единичные личности, представители умственной аристократии...» И вот почему этот представитель «умственной аристократии» выдвигает, как самоновейшее открытие, тот вывод, который еще Сократом выдвигался против демократии: «Из каких людей составляется большинство в стране? из умных или глупых? Я думаю, все согласятся, что глупые люди составляют страшное подавляющее большинство на всем земном шаре. Но правильно ли, чтобы глупые управляли умными?». Один из присутствующих на собрании рабочих восклицает при этом: «Долой человека, говорящего такие вещи!». Он искренно принимает Стокмана за врага народа. И он по-своему прав.

Доктор, разумеется, нисколько не желал зла народу, когда требовал коренной перестройки водолечебницы. Совсем нет, в этом случае он был врагом не народа, а его эксплоататоров. Но, вовлеченный в борьбу с этими эксплоататорами, он, по недоразумению, выдвигает против них такие доводы, которые придуманы были л ю д ь м и, б о я в ш и м и с я г о с п о д с т в а н а р о д а. Он начинает говорить, сам того не желая и не замечая, к а к в р а г н а р о д а, как защитник политической реакции.

Интересно, что у Бьернсона, во второй части его драмы «Сверх сил», в духе доктора Стокмана высказывается уже настоящий и сознательный «враг народа», эксплотатор по призванию, предприниматель Гольгер.

В беседе с Рахилью (во втором акте) он говорит, что мир будет прекрасен только тогда, когда предоставлено будет свободно действовать людям, одаренным умом и волей, и когда перестанут прислушиваться к утопиям и к болезненным фантазиям толпы и массы. «Необходимо вернуться назад (sic! *Г. П.)* и предоставить власть только тем, которые имеют мужество и гений. Я не знаю, когда кончится борьба, но что я могу с уверенностью сказать вам, это то, что победит личность, а не масса».

В другом месте,—на собрании предпринимателей в третьем действии,—он смеется над рабочими, которые, рассказывая свои, известные вам (т.-е. тем же предпринимателям. *Г. П.)* истории, говорят: «Мы—большинство, мы должны иметь власть». Но Гольгер замечает, что насекомые тоже многочисленны. «Нет, милостивые государи, если бы, благодаря голосованию или чему-нибудь другому, власть оказалась в руках подобного большинства,—большинства, не знающего, что такое порядок, лишенного духа последовательности, привычки к делам, наконец, всех тра-

диций ума и искусства, необходимых для нашей организации, нам оставалось бы сделать только одно: холодно, решительно мы ответили бы им криком: пушки вперед!».

Это, по крайней мере, ясно и последовательно. Добрейший доктор Стокман, наверно, с величайшим негодованием осудил бы такую последовательность. Он хочет истины, а не кровопролития. Но в том-то и дело, что он сам не понимает истинного смысла своих разглагольствований о всеобщем избирательном праве. Он в своей изумительной наивности воображает, что сторонники этого права хотят решать посредством всеобщего голосования вопросы науки, а не вопросы общественной практики, теснейшим образом связанные с интересами массы и решаемые вопреки этим интересам, если масса не имеет права решать их согласно с ними. Интересно, что этого до сих пор не понимают и анархисты.

Бьернсон даже во вторую эпоху своей литературной деятельности, т.-е. когда он отказался от своих прежних религиозных верований и перешел на точку зрения современного естествознания,—далеко не совсем отделался от абстрактного взгляда на общественные вопросы. Но в указанную эпоху он все-таки грешил этим грехом несравненно меньше, чем Ибсен. Хотя этот последний и говорит в одном своем заявлении, относящемся к 1890 году, что он, поскольку позволяли ему его способности и обстоятельства, старался ознакомиться с «социал-демократическими вопросами», и что он только не имел возможности изучать «обширную литературу, относящуюся к различным социалистическим системам» [1]), но по всему видно, что «социал-демократические вопросы» остались совершенно недоступными его пониманию, если не в том, что касается решения тех или других из них в отдельности, то в том, что касается самого метода их решения. По отношению к методу Ибсен всегда оставался идеалистом чистейшей воды [2]).

Уже этим создавалось много шансов ошибки. И это пока еще не все.

---

[1]) Henrik Ibsens sämmtliche Werke, Erster Band, S. 510.

[2]) Ля-Шенэ говорит об Ибсене („Mercure de France", 15 juin 1906): «он прилагал научный метод с возрастающей строгостью». Это показывает, что сам Ля-Шенэ относится к вопросу о методе без всякой «строгости». На самом деле, будто бы научный метод Ибсена, совершенно негодный при решении общественных вопросов, был неудовлетворителен даже и в применении к вопросам индивидуального характера. Вот почему врач Нордау мог упрекнуть его во многих грубых ошибках. Впрочем, сам Нордау смотрит на литературные явления слишком отвлеченно.

Ибсен не только держался идеалистического метода решения общественных вопросов, но в его уме эти вопросы всегда получали слишком узкую формулировку, не соответствующую широкому размаху общественной жизни в современном капиталистическом обществе. И этим окончательно уничтожалась всякая возможность найти правильное решение.

III

В чем же тут дело? Чем обусловливались эти роковые промахи мысли у человека чрезвычайно даровитого, умного и обладавшего к тому же самой неподдельной и самой сильной жаждой истины?

Все дело тут во влиянии на миросозерцание Ибсена той общественной среды, в которой он родился и вырос.

Виконт де-Колльвилль и Ф. Зепелэн,—авторы довольно интересной книги: «Le maitre du drame moderne — Ibsen»,—очень презрительно относятся к мысли о том, что миросозерцание великого норвежского драматурга сложилось под влиянием «пресловутой среды, дорогой Тэну» [1]). Они думают, что Норвегия «вовсе не была той средой, в которой развился гений Ибсена» [2]). Но их решительно опровергает материал, собранный в их собственной книге.

Вот, например, они сами говорят, что некоторые драмы Ибсена целиком были «зачаты» им под влиянием воспоминаний своего детства. Разве же это не влияние среды? А кроме того, посмотрите, как они сами характеризуют ту социальную среду, в которой родился, рос и развивался Ибсен. Эта среда,—говорят они,—отличалась «безнадежной банальностью» [3]). Приморский городок Гримстад, в котором протекали юношеские годы Ибсена, выходит в их описании классическим местом пошлости и скуки. «Все источники существования этого городка заключались в его гавани и в его торговле. В подобной среде мысли не поднимаются выше уровня материальной жизни, и если обыватели выходят иногда из дому, то делают это единственно затем, чтобы справиться, когда приходят суда, и заглянуть в биржевой бюллетень... Все знают друг друга. Стена частной жизни прозрачна в подобных отвратительных дырах, как стекло. Богатому человеку все почтительно кланяются, человека зажиточного приветствуют уже не так торопливо, а на поклон

[1]) Introduction, p. 15
[2]) Ibidem, p. 16,
[3]) Le maître du drame moderne etc., p. 29.

рабочего или крестьянина отвечают сухим кивком головы» [1]). Все делается там до крайности медленно: чего не сделали сегодня, можно сделать завтра. Все, уклоняющееся от обычных привычек жизни, подвергается строгому порицанию; все оригинальное кажется смешным, все эксцентричное — преступным [2]). А Ибсен уже тогда отличался склонностью к оригинальности и к эксцентричности.

Не трудно догадаться, как должен был он чувствовать себя среди этих мещан. Они раздражали его; он раздражал их. «Мои друзья,— говорит о себе сам Ибсен в предисловии ко второму изданию «Катилины»,—находили меня чудаком; мои враги очень возмущались тем, что человек, занимающий такое низкое общественное положение [3]), позволяет себе судить о вещах, о которых они сами не смеют иметь свое суждение. Я прибавлю, что мое бурное поведение иногда оставляло о б щ е с т в у мало надежды на то, что я когда-нибудь усвою себе буржуазные добродетели... Словом, между тем как мир был взволнован революционной идеей, я находился в открытой войне с тем маленьким обществом, в котором я жил по воле судьбы и обстоятельств».

Не лучше жилось Ибсену и в столице Норвегии, Христиании, где он впоследствии поселился. И в ней пульс общественной жизни бился с безотрадной медленностью. «В начале этого (т.-е. XIX. *Г. П.)* века,— говорят де-Колльвилль и Зепелэн, — Христиания была маленьким городком с шеститысячным населением. С быстротой, напоминающей развитие американских городов, она сделалась городом с населением около 180.000, но сохранила всю свою прежнюю мелочность: в ней продолжали процветать сплетни, пересуды, клеветы и низости. В ней превозносили посредственность и не признавали истинного величия. Можно было бы составить целый том из статей, посвященных скандинавскими писателями некрасивым сторонам жизни норвежской столицы [4]).

Ибсен продолжал задыхаться здесь, как задыхался он в Гримстаде. А когда началась датско-германская война, чаша его терпения переполнилась. На словах норвежцы полны были скандинавского патриотизма и готовы были всем пожертвовать для общего блага трех скандинавских народов. Но на деле они не оказали ровно никакой помощи Дании, которая скоро была побеждена своими сильными противниками. В пламенном стихотворении «Брат в беде», написанном в декабре 1863 года,

---

[1]) Ibid., p.p. 36—37.
[2]) Ibid., p. 37.
[3]) Ибсен был в Гримстаде аптекарским учеником.
[4]) Ibid., p. 75.

Ибсен заклеймил пустую фразеологию скандинавского патриотизма; «и с этих пор,—говорит один из его немецких биографов,—в его сердце закралось презрение к людям» [1]. Во всяком случае он проникся полным презрением к своим согражданам. «Тогда отвращение Ибсена дошло до крайней степени,—говорит де-Колльвилль и Зепелэн,—он понял, что для него уехать из такой страны стало вопросом жизни и смерти» [2]. Кое-как уладив свои материальные дела, он «отряхнул прах от ног своих» и уехал за границу, где оставался почти до самой своей смерти.

Уже эти немногие данные показывают, что, вопреки нашим французским авторам, общественная среда должна была наложить очень заметную печать на жизнь и на миросозерцание Ибсена, а следовательно, и на его литературные произведения.

Говоря это, я прошу читателя помнить, что влияние всякой данной общественной среды испытывает на себе не только тот, кто уживается с нею, но также и тот, кто об'являет ей войну.

Мне могут возразить: «Однако же, вот Ибсен не ужился с той самой средой, с которой прекрасно уживалось огромнейшее большинство его сообщественников». На это я отвечу, что воевали с этой средой довольно многие норвежские писатели, но что, разумеется, Ибсен вел с нею войну на свой особый, личный лад. Но я ведь и не отрицаю значения личности в истории вообще и в истории литературы в частности. Ведь без личностей не было бы и общества, а значит не было бы и истории. Когда данная личность протестует против окружающей пошлости и неправды, тут непременно сказываются ее умственные и нравственные особенности: ее проницательность, ее чуткость, ее отзывчивость и т. п. Каждая личность своей особой походкой идет по дороге протеста. Но куда ведет эта дорога, это зависит от общественной среды, окружающей протестующую личность. Характер отрицания определяется характером того, что подвергается отрицанию.

Ибсен родился, вырос и возмужал в мелко-буржуазной среде, и характер его отрицания был, так сказать, предопределен характером этой среды.

К числу отличительных нравственных свойств такой среды принадлежит, — как мы уже видели это, — ненависть ко всему оригинальному, ко всему тому, что хоть немного расходится с установившимися общественными привычками. Еще Милль жаловался когда-то на тира-

[1]) Dr Rudolph Lothar, «Ibsen», Leipzig—Wien 1902, 58.

[2]) Le maitre etc., p. 78.

нию общественного мнения. Но Милль был англичанин, а в Англии мелкая буржуазия не имеет господствующего влияния. Чтобы узнать, до чего может доходить тирания общественного мнения, надо пожить в одной из мелко-буржуазных стран Западной Европы. Против этой-то тирании и восстал Ибсен. Мы видели, что двадцатилетним юношей, живя в Гримстаде, он уже воевал с «обществом» и колол его эпиграммами, насмехался над ним карикатурами.

Сохранилась записная книжка молодого Ибсена, в которой есть рисунок, изображающий «общественное мнение»—своего рода символ. Как вы думаете, читатель, каково содержание этого рисунка? Толстый буржуа, вооруженный кнутом, гонит двух свиней, которые шествуют, бодро задрав вверх хвосты, вьющиеся спиралью [1]). Я не скажу, чтобы этот первый опыт Ибсена в области художественного символизма был очень удачен: мысль автора выражена неясно. Но присутствие в рисунке свиней ручается нам за то, что это была во всяком случае до крайности непочтительная мысль.

Беспредельная, всевидящая и мелочная тирания мелко-буржуазного общественного мнения приучает людей к лицемерию, ко лжи, к сделкам со своею совестью; она принижает их характеры, делает их непоследовательными, половинчатыми. И вот Ибсен, поднимающий знамя восстания против этой тирании, выдвигает требование правды во что бы то ни стало и заповедь: «будь самим собою». Бранд говорит:

Будь
чем хочешь ты, но будь вполне; будь цельным,
не половинчатым, не раздробленным!
Вакхант, Силен—понятный, цельный образ,
но пьяница—карикатура лишь.
Пройдись-ка по стране, людей послушай—
узнаешь, что здесь каждый научился
быть понемножку всем—и тем, и сем:
серьезным в праздники за службой в церкви,
упорным,—где обычаев коснется
таких, как ужинать на сон грядущий,
да плотно, как отцы и деды наши!
Горячим патриотом на пирах—
под звуки песен о скалах родимых
и твердом, как скала, народе нашем,
не знавшем рабского ярма и палки;
натурою широкой, тароватой —

[1]) Dr. Rudolph Lothar, l. c., S. 9.

на обещания за винной чашей;
прижимистым при обсужденьи трезвом —
исполнить их иль нет. Но тем иль сем
лишь понемножку всяк бывает;
ни добродетели в нем, ни пороки
всего не заполняют «я»; он—дробь
и в малом, и в большом, и в злом, и в добром.
Всего же хуже то, что убивает
любая дробь остаток весь.

Некоторые критики [1]) говорят, что «Бранд» был написан Ибсеном под влиянием некоего пастора Ламмерса и особенно под влиянием известного датского писателя Серена Киркегорда. Это вполне возможно. Но это, конечно, нисколько не умаляет справедливости того, что я здесь утверждаю. Пастор Ламмерс и Серен Киркегорд имели дело, каждый в своей области, с такою же средою, с какою боролся Ибсен. Неудивительно, что их протест против этой среды был отчасти подобен его протесту.

Я не знаком с сочинением Серена Киркегорда. Но насколько я могу судить об его взглядах на основании того, что сообщает о них Лотар, заповедь: «будь самим собой» вполне могла быть заимствована у С. Киркегорда. Задача человека состоит в том, чтобы быть отдельным лицом, чтобы сосредоточить самого себя в самом себе. Человек должен стать тем, что он есть; его единственная задача заключается в том, чтобы избрать самого себя в «богоугодном самоизбрании», подобно тому, как единственная задача жизни заключается в ее саморазвитии. Истина состоит не в том, чтобы знать истину, а в том, чтобы быть истиной. «Суб'ективность выше всего» и т. д., и т. д. [2]). Все это, в самом деле, очень похоже на то, что проповедывал Ибсен, и все это доказывает лишний раз, что одинаковые причины вызывают одинаковые следствия.

В мелко-буржуазном обществе лица, «дух» которых склонен к «бунту», не могут не быть редкими исключениями из общего правила. Такие лица часто горделиво называют себя аристократами, и они действительно похожи на аристократов в двух отношениях: во-первых, они выше других в духовном отношении, как настоящие аристократы выше других по своему привилегированному общественному положению; во-вторых, они так же, как настоящие аристократы, стоят уединенно, потому что их интересы не могут быть интересами большин-

[1]) Рудольф Лотар, l. c., S.S. 62—63.
[2])-Ibid., S. 63.

ства, а чаще всего враждебно сталкиваются с этими последними. Но разница в том, что настоящая, историческая аристократия, в лучшую пору своего развития, господствовала над всем тогдашним обществом, между тем как духовные аристократы мелко-буржуазной общественной среды не пользуются почти никаким влиянием на нее. Эти «аристократы» не представляют собою общественной силы: они остаются отдельными личностями. Зато тем усерднее предаются они культу личности.

Среда вырабатывает из них индивидуалистов, и они, ставши таковыми, делают, по известному французскому выражению, добродетель из необходимости и возводят индивидуализм в принцип, принимая за признак своей личной силы то, что составляет следствие их изолированного положения в мелко-буржуазном обществе.

Борцы против мелко-буржуазной половинчатости, они сами нередко являются надломленными и раздвоенными. Но зато между ними попадаются великолепные экземпляры породы последовательных людей. Таким экземпляром, вероятно, был упоминаемый Лотаром пастор Ламмерс; таким же был, может быть, Серен Киркегорд и таким был, наверно, Ибсен. Он весь без остатка одержим был своим литературным призванием. То, что он писал Брандесу о друзьях, поистине трогательно. «Друзья—слишком дорогая роскошь, и тому, кто весь свой капитал вложил в свое призвание, в миссию своей жизни, тому не по карману обзаводиться друзьями. Слишком дорого обходятся друзья не в силу того, что делаешь для них, а в силу того, что из-за них отказываешься сделать». Таким путем можно прийти,—как и пришел Гете,—к страшному эгоизму. Но этот путь во всяком случае проходит через полное, всестороннее увлечение своим званием.

И совершенно таким же великолепным экземпляром породы цельных людей был духовный сын Ибсена, Бранд. Когда он гремит против мелко-буржуазной умеренности, против филистерского отделения слова от дела, он прекрасен. Мелкий буржуа и бога создает себе по своему образу и подобию: в очках, в туфлях и в ермолке.

Бранд говорит Эйнору:

О, я не насмехаюсь.
Такой ведь именно имеет облик
народный бог наш, бог отцов и дедов.
Спасителя в ребенка превращают
католики; вы—бога в старика,
готового от дряхлости впасть в детство.

Как у наместника Петра, у папы
в руках ключи от рая превратились
в отмычки попросту, так вот у вас
Господне царство сузилося в церковь;
от веры, от учения Господня
вы отделили жизнь, и в ней никто
христианином быть уж не берется;
в теории вы христианство чтите,
в теории стремитесь к совершенству,
живете ж по иным совсем заветам.
И бог такой вам нужен, чтоб сквозь пальцы
смотрел на вас. Как самый род людской,
он должен был состариться, и можно
его изобразить в очках и лысым.
Но этот бог—лишь ваш и твой, не мой!
Бог м о й, он—буря там, где ветер твой;
неумолим, где твой лишь равнодушен;
и милосерд, где твой лишь добродушен,
Бог м о й,—он юн; скорее Геркулес,
чем дедушка. Бог м о й,—он у Синая,
как гром, гремел Израилю с небес,
горел кустом терновым, не сгорая,
пред Моисеем на горе Хорив,
остановил бег солнца при Навине
и чудеса творил бы и поныне,
не будь весь род людской так туп, ленив!

Устами Бранда Ибсен клеймит мелко-буржуазное лицемерие, мирящееся со злом будто бы во имя любви:

Нет более опошленного слова,
забрызганного ложью, чем—любовь!
Им с сатанинской хитростью людишки
стараются прикрыть изяны воли,
маскировать, что в сущности их жизнь—
трусливое заигрывание с смертью!
Путь труден, крут—его укоротить
велит... любовь! Идем дорогой торной
греха—надеемся спастись... любовью!
Мы видим цель, но—чтоб достичь ее,
зачем борьба? Мы победим... любовью!
Заблудимся, хотя дорогу знаем—
убежище нам все же дает... любовь!

Тут я от души сочувствую Бранду: как часто ссылаются на любовь противники социализма! Как часто упрекают они социалистов за то,

что у тех л ю б о в ь к эксплоатируемым родит н е н а в и с т ь к эксплоататорам! Добрые люди советуют л ю б и т ь всех: и мух, и пауков, и угнетателей, и угнетенных. Ненависть к угнетателям «негуманна». Бранд—т.-е. Ибсен—хорошо знает цену этому опошленному слову.

Гуманность—вот бессильное то слово,
что стало лозунгом для всей земли.
Им, как плащем, ничтожество любое
старается прикрыть и неспособность
и нежеланье подвиг совершить;
любой трусишка им же об'ясняет
боязнь—победы ради, всем рискнуть.
Прикрывшись этим словом, с легким сердцем
свои обеты нарушает всякий,
кто в них раскаяться успел трусливо.
Пожалуй, скоро по рецепту мелких,
ничтожных душ все люди превратятся
в апостолов гуманности! А был ли
гуманен к сыну сам Господь отец?
Конечно, если бы распоряжался
тогда бог ваш, он пощадил бы сына,
и дело искупления свелось бы
к дипломатической небесной «ноте»!

Все это превосходно. Так рассуждали великие деятели великой французской революции. И здесь сказывается родство духа Ибсена с духом великих революционеров. И все-таки напрасно Р. Думик называет мораль Бранда революционной моралью. Мораль революционеров имеет конкретное содержание, а мораль Бранда,—как мы уже знаем,—бессодержательная форма. Выше я сказал, что Бранд со своей бессодержательной моралью попадает в смешное положение человека, доящего козла. Скоро я постараюсь социологически об'яснить, как попадает он в такое неприятное положение. Но теперь я должен заняться еще некоторыми чертами характера интересующей нас породы общественного человека.

Духовные аристократы мелко-буржуазного общества нередко считают себя избранными людьми, как сказал бы Ницше, сверхчеловеками. А смотря на себя, как на избранных людей, они начинают смотреть сверху вниз на «толпу», на массу, на народ. Избранному человеку все позволено.

Это, собственно, к ним относится заповедь: «будь самим собой». Для обыкновенных смертных существует другая мораль. Вильгельм Ганс

справедливо заметил, что у Ибсена те, которые не имеют никакого призвания, оказываются призванными лишь к тому, чтобы жертвовать собою [1]). Король Скуле говорит в «Борьбе за престол»: «Есть рожденные для того, чтобы жить, и есть люди, рожденные для того, чтобы умереть». Для жизни рождаются именно избранные люди.

Что касается до пренебрежительного взгляда наших аристократов на толпу, то нам нет нужды далеко ходить за примером: мы еще хорошо помним замечательную речь доктора Стокмана.

IV

Доктор договаривается до реакционного вздора. И это, разумеется, не делает чести Ибсену, который подсказывает Стокману его речь. Но не надо упускать из виду одно обстоятельство, очень значительно смягчающее вину Ибсена. Норвежский драматург выдвинул своего героя против м е л к о - б у р ж у а з н о г о общества, в котором «сплоченное большинство» в самом деле состоит из закоренелых филистеров.

Если в новейшем обществе, — т.-е. в развитом капиталистическом обществе с его сильным классовым антагонизмом,—б о л ь ш и н с т в о, состоящее из пролетариев, является единственным классом, способным беззаветно увлекаться всем истинно передовым и благородным, то ведь такой класс совершенно отсутствует в мелко-буржуазном обществе. Там есть, конечно, богатые и бедные, но бедный слой населения поставлен в такие общественные отношения, которые не будят, а усыпляют его мысль и делают его послушным орудием в руках «сплоченного большинства» более или менее богатых, более или менее зажиточных филистеров. В то время, когда складывались воззрения и определялись стремления Ибсена, рабочий класс, в новейшем смысле этого слова, еще не образовался в Норвегии и потому ничем не напоминал о себе в общественной жизни этой страны: неудивительно, что Ибсен не вспомнил о нем, как о прогрессивной общественной силе, сочиняя речь для доктора Стокмана. Для него н а р о д был тем, чем он и на самом деле является в классических странах мелкой буржуазии: совершенно неразвитой массой, погруженной в умственную спячку и отличающейся от ведущих ее за нос «столпов общества» только более грубыми манерами и менее чистыми жилищами.

Я не буду повторять, что Стокман ошибается, об'ясняя умственную спячку бедного слоя населения в мелко-буржуазном обществе «недохват-

[1]) Schicksal und Wille, München 1906, S. 56.

кой кислорода». Я замечу только, что его ошибочное об'яснение стоит в теснейшей причинной связи с его идеалистическим взглядом на общественную жизнь. Когда идеалист, подобный доктору Стокману, рассуждает о развитии общественной мысли и хочет держаться почвы науки, он апеллирует к кислороду, к неметеному полу, к наследственности, — словом, к физиологии и патологии индивидуального организма, но ему и в голову не приходит обратить внимание на общественные отношения, которыми и определяется в последнем счете психология всякого данного общества.

Идеалист бытие об'ясняет сознанием, а не наоборот. И это тоже понятно, по крайней мере, там, где речь идет об «избранных личностях» мелко-буржуазного общества. Они так изолированы в окружающей их общественной среде, и эта среда подвигается вперед таким черепашьим шагом, что у них нет фактической возможности открыть причинную связь между «ходом идей» и «ходом вещей» в человеческом обществе.

Надо заметить, что в девятнадцатом веке эта связь впервые бросилась в глаза людям науки — историкам и публицистам времен реставрации—главным образом благодаря событиям революционной эпохи, указывавшим на классовую борьбу, как на главную причину всего общественного движения [1]). «Духовным аристократам» почти неподвижного мелко-буржуазного общества суждено сделать только то приятное для их самолюбия открытие, что, не будь их, в обществе совсем отсутствовали бы мыслящие люди. Оттого-то они и смотрят на себя, как на избранных; оттого-то доктор Стокман называет их «людьми-пуделями».

Но как бы то ни было, а реакционный вздор, закравшийся в речь этого доктора, вовсе не доказывает того, что Ибсен сочувствует политической реакции. Если во Франции и Германии некоторая часть читающей публики принимает его за носителя идей господства привилегированного меньшинства над обездоленным большинством, то к чести великого писателя надо сказать, что это огромная ошибка.

Ибсен вообще был равнодушен к политике, а политиков он, по его собственному признанию, просто ненавидел. Его мышление было аполитическим. И это, можно сказать,—главная отличительная черта его мышления, в свою очередь хорошо об'ясняющаяся влиянием на него общественной среды, но приводящая его к целому ряду самых мучительных и самых безвыходных противоречий.

---

[1]) Подробнее об этом см. в моем предисловии к моему переводу Манифеста Коммунистической Партии [Сочинения, т. XI].

Какую политику, каких политиков наблюдал и знал наш автор? Политику и политиков того же мелко-буржуазного общества, в котором он чуть не задохнулся и которое он так жестоко бичевал в своих произведениях. А что такое мелко-буржуазная политика? Это — жалкое крохоборство. Что такое мелко-буржуазный политик? Это — мелкий крохобор [1]).

«Передовые» люди мелкой буржуазии выдвигают иногда широкие политические программы, но они отстаивают их вяло и холодно. Они никогда не торопятся; они держатся золотого правила: «поспешай с медленностью». В их сердцах совсем нет места для той благородной страсти, без которой, по прекрасному замечанию Гегеля, не делается ничего великого во всемирной истории. Да им и не нужно страсти, потому что великие исторические подвиги—не их удел. В мелко-буржуазных странах даже широкие политические программы защищаются и побеждают с помощью маленьких средств, так как, благодаря отсутствию резко выраженного классового антагонизма, на пути таких программ не встречается великих социальных препятствий. Политическая свобода покупается здесь по дешевой цене; но зато она здесь и невысока по своему достоинству. Она тоже насквозь пропитывается филистерским духом, который на практике сплошь и рядом идет совершенно вразрез с ее буквой. Страшно узкий во всем, мелкий буржуа страшно узок и в понимании политической свободы.

Стоит только ему увидеть перед собою конфликт, хоть отчасти похожий на те крупные и грозные столкновения, которыми так богата жизнь новейшего капиталистического общества,—и которые, под разлагающим и увлекающим влиянием более развитых стран, случаются теперь подчас и в мелко-буржуазных «затишьях» Западной Европы, — и он позабудет о свободе и завопит о порядке, и самым постыдным образом, без малейшего зазрения совести, примется нарушать на практике ту свободную конституцию, которой он гордится в теории. У мелко-буржуазного филистера здесь, как и везде, слово расходится с делом. Короче—мелко-буржуазная политическая свобода нисколько не похожа на могучую и неукротимую красавицу, некогда воспетую Барбье в его «Ямбах». Это скорее — спокойная, ограниченная и мелочная Hausfrau.

---

[1]) Говоря это, я имею в виду те страны, где мелкая буржуазия является преобладающим слоем населения. При других общественных условиях мелкая буржуазия может играть и не раз играла революционную роль, но и в этой роли она никогда не была последовательна.

Человеку, не довольствующемуся домашней, хотя бы и образцово чистой, ежедневно «подметаемой» прозой, трудно увлечься этой солидной матроной. Он скорее совсем откажется от любви к политической свободе, повернется спиною к политике и станет искать удовлетворения в какой-нибудь другой области.

Именно так и поступил Ибсен. Он утратил всякий интерес к политике, а буржуазных политиков он метко изобразил в «Союзе молодежи» и во «Враге народа».

Замечательно, что еще совсем молодым человеком, живя в Христиании, Ибсен издавал вместе с Боттеном Ганзеном и Осмундом Олафсоном еженедельный журнал «Manden», который был в открытой войне не только с консервативной, но и с оппозиционной партией, причем воевал с этой последней не потому, что был умереннее, чем она, а потому, что находил ее недостаточно энергичной [1]).

В этом же журнале Ибсен напечатал свою первую политическую сатиру «Норма», в которой выводится тип политического карьериста, впоследствии так ярко изображенный им в «Союзе молодежи» (Стенсгард). Видно, что его и тогда уже болезненно поражала слабость идеальных побуждений в деятельности мелко-буржуазных политиканов.

Но и в этой войне с филистерским политиканством Ибсен не переставал «быть самим собою». Г. Лотар говорит, что «политика, которой он придерживался тогда, равно как и впоследствии, имела в виду отдельных людей, отдельных представителей данного направления или данной партии. Она шла от человека к человеку и никогда не была теоретической или догматической» [2]). Но политика, интересующаяся только отдельными людьми, а не теми «теориями» или «догматами», которые представляются ими, не имеет в себе ровно ничего политического. Идя «от человека к человеку», мысль Ибсена была частью моральной, частью художественной, но она всегда оставалась а п о л и т и ч е с к о й.

Свое отношение к политике и к политикам Ибсен сам очень хорошо характеризует следующими словами: «Мы живем крохами, упавшими со стола революции прошлого века,—писал он в 1870 г., —эта пища уже давно жевана и пережевана. Идеи тоже нуждаются в новой пище и в новом развитии. Свобода, равенство, братство—теперь уже не то, чем были в эпоху покойной гильотины».

---

[1]) De Colleville et Zepelin, Le maître du drame moderne, p. 57.

[2]) Ibsen, S. 24.

«Политики упорствуют в непонимании этого. Вот почему я ненавижу их. Они хотят частичных, совершенно поверхностных, политических революций. Пустяки все это. Важен лишь бунт человеческого духа».

Противопоставление политических революций каким-то другим (вероятно социальным), не ограничивающимся поверхностными частностями, несостоятельно. Французская революция, о которой упоминает здесь Ибсен, была одновременно и политической и социальной. И это приходится сказать обо всяком общественном движении, заслуживающем названия революционного. Но не в этом здесь дело. Важно то, что приведенные мною строки как нельзя лучше об'ясняют нам отрицательное отношение Ибсена к политикам. Он ненавидит их за то, что они ограничиваются пережевыванием крох, упавших со стола великой французской революции; за то, что они не хотят итти вперед; за то, что их взор не проник глубже поверхности общественной жизни. Это как раз то самое, в чем западно-европейские социал-демократы упрекают мелкобуржуазных политиков (политические представители крупной буржуазии на Западе совсем уже не заикаются ни о каких «революциях»). И поскольку Ибсен делает этим политикам эти упреки, постольку он вполне прав, и постольку его равнодушие к политикам свидетельствует о благородстве его собственных стремлений и о цельности его собственной натуры. Но он полагает, что и не может быть на свете политиков, не похожих на тех, которые действовали в его мелко-буржуазной стране в ту пору, когда складывались его воззрения. И тут он, конечно, заблуждается; тут его ненависть к политикам свидетельствует только об ограниченности его собственного кругозора. Он забывает, что ведь и деятели великой революции тоже были политиками, что ведь и их богатырские подвиги совершались в области политики.

Заключительным аккордом здесь, как и везде у Ибсена, является «бунт духа» ради «бунта духа», увлечение формой совершенно независимо от содержания.

V

Я сказал, что при указанных мною условиях отрицательное отношение нашего автора к политике свидетельствовало о благородстве его собственных стремлений. Но оно же и завело его в те безвыходные противоречия, на которые я отчасти уже указал, а отчасти укажу ниже.

Глубочайший трагизм положения Ибсена заключается в том, что этот как нельзя более цельный по своему характеру человек, более всего дороживший последовательностью, был осужден вечно путаться в противоречиях.

«Приходилось ли вам когда-нибудь,—спросил однажды Ибсен, находясь в дружеском кругу,—продумать до конца какую-нибудь мысль, не натолкнувшись на противоречие?» [1]). К сожалению, надо предположить, что самому Ибсену это удавалось крайне редко.

Все течет, все изменяется, каждая вещь носит в себе зародыш своего исчезновения. Такой ход вещей, отражаясь в человеческих головах, обусловливает собою то, что каждое понятие заключает в себе зародыш своего отрицания. Это — естественная деалектика понятий, основанная на естественной диалектике вещей. Она не сбивает людей, владеющих ею, а, напротив, придает их мысли гибкость и последовательность. Но противоречия, в которых запутался Ибсен, не имеют к ней ни малейшего отношения. Они обусловливаются уже указанным мною аполитическим характером его мысли.

Отвращение Ибсена к пошлости мелко-буржуазной — частной и общественной—жизни заставляло его искать такой области, где хоть немного могла отдохнуть его правдивая и цельная душа. Сначала он находит такую область в народной старине. Романтическая школа заставила его ознакомиться с этой стариной, в которой все было не похоже на пошлую мелко-буржуазную действительность, в которой все было полно дикой мощи и богатырской поэзии.

Могучие предки современных ему филистеров, норвежские викинги, привлекают к себе его творческую фантазию, и он выводит их в нескольких драматических произведениях. Самым замечательным из этих произведений, без сомнения, является «Борьба за престол». Ибсен, что называется, выносил это произведение в своей душе. План его был набросан еще в 1858 г., а написано оно было только в 1863 г. В нем Ибсен хотел,—как замечают Де-Колльвилль и Зепелэн, — прежде чем уехать из своей страны, «в которой дети викингов стали бедными и эгоистическими буржуа, показать им всю глубину их падения» [2]). А кроме того, «Борьба за престол» интересна своей п о л и т и ч е с к о й идеей: главный герой этой пьесы, король Гаакон Гаконсен, ведет борьбу за об'единение Норвегии. Таким образом, здесь мышление нашего автора

---

[1]) R. Lothar, l. c., S. 32.

[2]) Ibidem, p. 216.

перестает быть аполитическим. Но оно не долго остается таковым. Новое время не может жить идеями давно умершей старины. Идеи этой старины не имели никакого практического значения для современников Ибсена. Эти последние любили за стаканом вина вспомнить о своих удалых предках—викингах, а жить продолжали, разумеется, по-новому. Фогт говорит в «Бранде»:

«Великое воспоминание служат залогом роста вперед».

На что Бранд презрительно отвечает ему:

«Да, если с жизнью есть связь живая. Вы ж курган воспоминаний славных превратили в убежище для дряблости душевной».

Таким образом, политические идеи прошлого оказывались бессильными в настоящем, а настоящее не порождало таких политических идей, которые могли бы увлечь Ибсена. Поэтому ему не оставалось ничего другого, как уйти в область морали. Он и сделал это. С его точки зрения,—с точки зрения человека, знакомого лишь с мелко-буржуазной политикой и презиравшего эту политику,—естественно должно было казаться, что нравственная проповедь—проповедь абстрактного «очищения воли»—несравненно важнее, чем участие в мелочной, развращающей взаимной борьбе мелко-буржуазных партий, воюющих между собою из-за выеденного яйца и неспособных возвыситься мыслью до чего-нибудь более содержательного, чем выеденное яйцо. Но политическая борьба ведется на почве общественных отношений; нравственная проповедь ставит себе целью усовершенствование отдельных лиц. Раз повернувшись спиною к политике и приурочив свои упования к морали, Ибсен естественно встал на точку зрения индивидуализма. А раз перейдя на точку зрения индивидуализма, он естественно должен был окончательно утратить всякий интерес ко всему тому, что выходит за пределы индивидуального самоусовершенствования. Отсюда его равнодушное и даже враждебное отношение к законам, т.-е. к тем обязательным нормам, которые в интересах общества или класса, господствующего в обществе, ставят известные пределы личному усмотрению, и к государству, как к источнику этих обязательных норм. По словам фру Альвинг в «Привидениях», ей часто приходит на ум, что в «законном порядке» лежит «причина всех бед на земле».

Правда, она говорит это по поводу того замечания пастора Мандерса, что ее брак был законным браком, но она имеет в виду все законы вообще, все «условности», так или иначе связывающие личность. В немецком переводе ее ответ гласит:

O ja, Gesetz und Ordnung! Zuweilen meine ich,
die stiften in der Welt alles Unheil an.

Это значит: «О, да! Закон и порядок! Иногда мне кажется, что от них-то и идет все зло на земле». И это именно та сторона миросозерцания Ибсена, которая по внешности сближает его с анархистами.

Мораль ставит себе целью усовершенствование отдельных лиц. Но ее предписания сами коренятся в почве политики, понимая под этим всю совокупность общественных отношений. Человек есть нравственное существо только потому, что он есть, по выражению Аристотеля, существо политическое.

Робинзону на его необитаемом острове не было нужды в нравственности. Если мораль забывает об этом и не умеет построить мост, который вел бы от нее в область политики, то она попадает в целый ряд противоречий.

Индивидуумы совершенствуют себя, освобождают свой дух и очищают свою волю. Это провосходно. Но их усовершенствование или ведет к изменению взаимных отношений людей в обществе, и тогда мораль переходит в политику, или же оно не касается этих отношений, и тогда мораль скоро начинает топтаться на одном месте; тогда нравственное самоусовершенствование отдельных лиц оказывается само себе целью, т.-е. утрачивает всякую практическую цель, и тогда усовершенствованные индивидуумы в своих сношениях с другими людьми уже не имеют надобности справляться с моралью. А это значит, что мораль уничтожает тогда сама себя.

Это и случилось с моралью Ибсена. Он твердит: будь самим собою; в этом высший закон, нет греха более тяжкого, чем грех против этого закона Но ведь и развратный камергер Альвинг в «Призраках» был самим собою; однако из этого ничего, кроме гнусностей, не вышло. Правда, заповедь «будь самим собою» относится, как мы уже знаем, только к «героям», а не к «толпе». Но мораль героев также должна иметь какие-нибудь правила, а их мы у Ибсена не находим. Он говорит: «Дело не в том, чтобы хотеть того или другого, а в том, чтобы хотеть того, что человек безусловно должен сделать именно потому, что он остается самим собой и не может иначе. Все прочее ведет только ко лжи». Но беда в том, что и это ведет к самой очевидной лжи.

Весь, неразрешимый, с точки зрения Ибсена, вопрос состоит в том, чего именно данный человек должен хотеть, «оставаясь са-

мим собою». Критерий долженствования заключается не в том, безусловно оно или нет, а в том, куда оно направляется. Всегда оставаться самим собою, не справляясь с интересами других, мог бы только Робинзон на своем острове, да и то лишь до появления Пятницы. Те законы, на которые указывает пастор Мандерс в разговоре с фру Альвинг, действительно представляют собою пустую условность. Но фру Альвинг, т.-е. сам Ибсен, жестоко ошибается, воображая, что в с я к и й закон есть не более как пустая и вредная условность. Так, например, закон, ограничивающий эксплоатацию наемного труда капиталом, не вреден, а очень полезен, и мало ли может быть подобных законов? Допустим, что герою все позволено, хотя, разумеется, может быть допущено лишь с самыми существенными оговорками. Но кто же «герой»? Тот, кто служит интересам общего, развитию человечества,—отвечает за Ибсена Вильгельм Ганс [1]). Очень хорошо. Но, говоря это, мы выходим з а п р е д е л ы м о р а л и, покидаем точку зрения и н д и в и д у у м а и становимся на точку зрения о б щ е с т в а, на точку зрения п о л и т и к и.

Ибсен делает этот переход,—когда он делает его,—совершенно бессознательно; правил для поведения «избранных» он ищет в их собственной, «автономной» воле, а не в общественных отношениях. Поэтому теория героев и толпы принимает у него совсем странный вид. Его герой Стокман, так высоко ценящий свободу мысли, старается убедить толпу в том, что она не должна сметь свое суждение иметь. Это лишь одно из тех многочисленных противоречий, в которых «безусловно должен» был запутаться Ибсен, ограничив свое поле зрения вопросами морали. Раз мы поняли это, нам становится совершенно понятным весь, во всяком случае замечательный, характер Бранда.

Его творец не умел найти выхода из области морали в политику. Поэтому Бранд тоже «безусловно должен» оставаться в пределах морали. Он «безусловно должен» не итти дальше очищения своей воли и освобождения своего духа. Он советует народу «бороться всю жизнь, до самого конца». А в чем конец? В том, что...

«Станет ваша воля цельной, сильной!..»

Это—заколдованный круг. Ибсен не сумел,—да и не мог, по указанным уже мною социологическим причинам,—найти в окружавшей его крайне неприглядной действительности точку опоры для приложения «очищенной» воли, средств для перестройки этой неприглядной действительности, для ее «очищения». Поэтому Бранд «безусловно должен» про-

[1]) L. c., S.S. 52—53.

поведывать очищение воли ради очищения воли, бунт духа—ради бунта духа.

Далее. Мелкий буржуа—прирожденный оппортунист. Ибсен ненавидит оппортунизм всей душой и чрезвычайно выпукло изображает его в своих произведениях. Достаточно вспомнить хотя бы типографщика Аслаксена (во «Враге Народа») с его постоянной проповедью умеренности, которая, по его словам («насколько я, т.-е., понимаю»), есть первая добродетель гражданина. Аслаксен, это—типичный мелко-буржуазный политик, проникающий даже в рабочие партии мелко-буржуазных стран. И как естественная реакция против «первой добродетели» Аслаксенов, является гордый девиз Бранда: в с е и л и н и ч е г о. Когда Бранд гремит против мелко-буржуазной умеренности, он прекрасен. Но, не находя точки приложения для своей собственной воли, он «безусловно должен» впасть в пустой формализм и крохоборство. Когда его жена Агнес, отдав нищей все вещи своего покойного ребенка, хочет сохранить себе на память чепчик, в котором умер малютка, Бранд восклицает:

Идола Богом признала,
Ну, и служи ему.

Он требует, чтобы Агнес отдала и чепчик. Это было бы смешно, если бы не было жестоко.

Настоящий революционер ни от кого не станет требовать ненужных жертв. Но не станет единственно потому, что у него есть критерий, позволяющий ему отличить нужные жертвы от ненужных. А у Бранда такого критерия нет. Формула: «все или ничего» не может его дать; его надо искать в н е е е.

Форма убивает у Бранда все содержание. В беседе с Эйнаром он, защищаясь от подозрения в догматизме, говорит:

Не новое я нечто замышляю,
я правду вечную хочу упрочить.
Не церковь возвеличить я стремлюсь,
не догматы. Имели день свой первый,
так, верно, узрят и последний вечер.
Начало всякое предполагает
конец, так как конца зародыш все,
что создано, сотворено и место
грядущей форме бытия уступит.
Но нечто есть, что существует вечно,—
несотворенный дух, попавший в рабство
весною первой бытия, обретший

свободу вновь, когда от плоти мост
он к своему источнику, мост веры
несокрушимой смело перебросил.
Теперь дух измельчал, благодаря
воззренью человечества на Бога;
так вот и должно из обрывков душ,
обломков жалких духа воссоздать
вновь нечто цельное, чтоб мог узнать
в нем своего творения венец,—
Адама юного Господь Творец!

Здесь Бранд рассуждает почти как Мефистофель:

Alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zu Grunde geht [1]).

И вывод у них обоих почти одинаковый. Мефистофель умозаключает:

Drum besser wär's,
Wenn nichts entstünde [2]).

Бранд этого прямо не говорит, но он равнодушен ко всему тому, что имело первый день, и что поэтому узрит когда-нибудь свой последний вечер. Он дорожит т о л ь к о тем, что существует вечно. Но что же вечно существует? Движение. В переводе на теологический, т.-е., значит, идеалистический язык Бранда это значит, что вечно существует лишь «несотворенный дух». И вот, во имя этого вечного духа, Бранд поворачивается спиною ко всему «н о в о м у», т.-е. в р е м е н н о м у. В конечном счете у него получается такое же отрицательное отношение к этому временному, как и у Мефистофеля. Но философия Мефистофеля односторонняя. Этот Geist, der stets verneint (дух, всегда отрицающий), позабыл, что если бы ничто не возникало, то нечего было и отрицать [3]). Совершенно так же и Бранд не понимает, что в е ч н о е движение («несотворенный дух») проявляется только в создании в р е м е н н о г о, т.-е. н о в о г о: новых вещей, новых состояний и отношений между вещами. Его равнодушие ко всему новому превращает его в к о н с е р в а т о р а, несмотря на его святую ненависть к компромиссу. Диалектике Бранда недостает о т р и ц а н и я о т р и ц а н и я, и это делает ее совершенно бесплодной.

[1]) Все, что возникает, достойно гибели.

[2]) Потому лучше было бы, если б ничего не возникало.

[3]) Гегель очень хорошо говорит в своей большой «Логике», что «das Dasein ist die erste Negation der Negation», то-есть данное бытие есть первое отрицание отрицания.

Но почему же недостает ей этого необходимого элемента? Тут опять виновата среда, окружавшая Ибсена.

Эта среда была достаточно определенна для того, чтобы вызвать в Ибсене отрицательное отношение к ней, но она была недостаточно определенна,—потому что слишком неразвита,—для того, чтобы породить в нем определенное стремление к чему-нибудь «новому». Потому-то у него и не было силы произнести волшебные слова, способные вызвать образ будущего. Потому-то он и заблудился в пустыне безвыходного и бесплодного отрицания. Методологическая ошибка Бранда получает, таким образом, свое социологическое об'яснение.

VI

Но эта ошибка, тоже унаследованная Брандом от Ибсена, не могла не повредить всему творчеству нашего драматурга. Ибсен сказал о себе в речи, произнесенной им в «Союзе для защиты женского дела»: «Я более поэт и менее социальный философ, чем это обыкновенно думают». По другому поводу он заметил, что его намерением всегда было вызвать в читателе такое впечатление, как будто он переживает нечто действительное! И это понятно. Поэт думает образами. Но как представить себе в образе «несотворенный дух?». Тут необходим символ. И вот Ибсен прибегает к символам всякий раз, когда заставляет своих героев блуждать во славу «несотворенного духа» в области отвлеченного самоусовершенствования. Но на его символах неизбежно отражается бесплодность их блуждания. Они бледны, в них слишком мало «живой жизни»: они — не действительность, а лишь отдаленный намек на нее.

Символы—слабая сторона в творчестве Ибсена. Его сильной стороной является бесподобное изображение мелко-буржуазных героев. Тут он является несравненным психологом. Изучение этой стороны его произведений необходимо для всякого, желающего изучить психологию мелкой буржуазии. В этом отношении внимательное изучение Ибсена обязательно для всякого социолога[1]). Но как только мелкий буржуа начинает «очищать свою волю», он превращается в назидатель-

[1]) Одна из самых интересных черт мелко-буржуазной психологии замечается у нашего хорошего знакомого, доктора Стокмана. Он не нарадуется на дешевый комфорт своей квартиры и на сытость своего, недавно приобретенного положения. Он говорит своему брату бургомистру:

— Да, да, можешь себе, я думаю, представить, что нам-таки туго приходилось там (на старом месте. *Г. П.*). А теперь живем, как помещики! Сегодня,

но-скучную отвлеченность. Таков консул Берник в последней сцене «Столпов общества».

Ибсен и сам не знал, да и не мог знать, что́ предпринять ему со своими отвлеченностями. Поэтому он или опускает занавес тотчас после их просветления, или же губит их где-нибудь на высокой горе от обвала. Это напоминает, как Тургенев уморил Базарова и Инсарова, не зная, что́ именно можно было предпринять с ними. Но у Тургенева это сживание со света своих героев вызывалось незнанием того, как действовали русские нигилисты и болгарские революционеры. А у Ибсена дело было в том, что и нечего было делать людям, занимающимся самоочищением ради самоочищения.

Гора рождает мышь. Это часто случается в драмах Ибсена. И не только в драмах, а и во всем его миросозерцании. Взять хоть бы «женский вопрос». Когда Гельман говорит Норе, что она—прежде всего жена и мать, та отвечает:

«Я в это больше не верю. Я думаю, что прежде всего я человек или, по крайней мере, должна постараться стать человеком». Она не признает браком обычного «законного» сожительства мужчины с женщиной. Она стремится к тому, что у нас называлось когда-то эмансипацией женщины. К этому стремится, повидимому, и «дочь моря» Эллида. Она хочет свободы во что бы то ни стало. Когда муж продоставляет ей свободу, она отказывается следовать за «неизвестным», к которому ее прежде так тянуло, и говорит мужу:

«Ты был для меня хорошим врачем. Ты нашел и отважился п р и м е н и т ь единственно верное средство, единственное, которое могло помочь мне».

Наконец, даже фру Майя Рубек («Когда мы, мертвые, пробуждаемся») не довольствуется тесными пределами семейной жизни. Она упрекает своего мужа в том, что он не исполнил своего обещания взять

например, у нас за обедом был ростбиф. Еще и на ужин осталось. Не отведаешь ли кусочек? Или дай хоть показать тебе его... Поди сюда.

Б у р г о м и с т р. Нет, нет, ни в коем случае...

Д о к т о р С т о к м а н. Ну, так иди сюда. Видишь, мы обзавелись новой скатертью.

Б у р г о м и с т р. Да, заметил.

Д о к т о р С т о к м а н. И абажуром. Видишь, все Катерина с'экономила. И т. д., и т. д.

Когда мелкий буржуа решается на сомоотвержение, эти абажуры и ростбифы занимают видное место в ряду вещей, принесенных им на алтарь идеи. Ибсен хорошо подметил это.

ее с собой на высокую гору и показать ей все царства мира и славу их. Окончательно разорвав с ним, она, «ликуя», поет:

Конец моей прежней неволи,
Я вольная птица теперь,
На воле, на воле, на воле.

Словом, Ибсен стоит за освобождение женщины. Но здесь, как и везде, его интересует психологический процесс освобождения, а не его социальные последствия, не то, как отразится оно на общественном положении женщины. Важно освобождение, а по общественному положению женщина пусть остается тем же, чем была до сих пор.

В речи, произнесенной им в «Союзе для защиты дела женщины» 26-го мая 1898 года, Ибсен признается, что ему непонятно, что это такое — «дело женщины». Дело женщины есть дело человека. Ибсен всегда стремится «поднять народ на более высокую ступень», и решить эту задачу призваны, по его словам, особенно женщины. Именно, матери посредством упорной и медленной работы возбудят в народе стремление к культуре и чувство дисциплины. Это необходимо предварительно сделать для того, чтобы поднять народ на более высокую ступень. А сделав это, женщины решат вопрос человека. Словом, ради «дела человека» женщины должны ограничить свой горизонт пределами детской комнаты. Ясно ли это?

Женщина—мать. Так. А мужчина—отец. Однако это не мешает ему выходить из детской. Освобожденная женщина удовольствуется ролью матери, как довольствовалась ею женщина, никогда не задумывавшаяся о свободе. Да это и несущественно. Важно вечное, а не временное. Важно движение, а не его результаты. «Бунт человеческого духа» оставляет все на старом месте. Огромная гора опять разрешается маленькой мышкой, благодаря той методологической ошибке, для которой указано было мною социологическое об'яснение.

А любовь — любовь между мужчиной и женщиной? Еще Фурье с огромным сатирическим талантом указывал на то, что буржуазное общество,—цивилизация, как выражался он,—безжалостно топчет любовь в грязи денежного расчета. Ибсен знал это не хуже Фурье. Его «Комедия любви» представляет собою превосходнейшую сатиру, которая до последней степени зло осмеивает буржуазный брак и буржуазные семейные добродетели. Но какова развязка этой замечательной пьесы, одной из самых лучших пьес Ибсена? Девица Свангильд, любящая поэта Фалька, выходит замуж за негоцианта Гульдстада и делает это именно во имя своей возвышенной любви к Фальку. Между ней

и Фальком происходит по этому поводу следующий невероятный, но весьма характерный для миросозерцания Ибсена разговор:

Фальк. ... Расстаться нам с тобой,
когда так ярок, чист свод неба голубой,
когда открыт нам мир восторгов, упоенья
и чар весны, когда союз наш молодой
сегодня только получил крещенье...?!
Свангильд. Как раз поэтому. Стоим мы на вершине,
и шествию победному—отныне
путь под гору лежит. Но в страшный день суда
к ответу может нас призвать судья наш строгий,
и горе, если на вопрос Творца—куда
девали дар Его—ответим, что дорогой
утерян нами дар любви святой!
Фальк. Взгляд я понял твой!
На этом лишь пути тебя догнать могу я!
Как душу к жизни вечной тела смерть ведет,
так и любовь бессмертье обретет
тогда лишь, как желаний плотских сбросит гнет
и отлетит в родной духовный мир, минуя,
воспоминаньем чистым став!—Кольцо долой!
Свангильд (в восторженном порыве).
Так сделала теперь свое я дело—
зажгла в тебе огонь поэзии живой!
Лети! Взвился к победе соколиной,
а Свангильд—песню лебединую пропела!
(Снимает с пальца кольцо и целует его.)
До дня кончины мира в глубине морской
лежи, моя мечта,—я твердою рукою
тебя похороню.
(Делает несколько шагов к фиорду, забрасывает кольцо в воду и возвращается к Фальку с просветленным лицом.)
Для жизни скоротечной
тебя утратила—и обрела для вечной.

Это—полное торжество вечного, «несотворенного» духа, и в то же время,—и именно по этой причине,—это полное самоотречение, самоуничтожение «нового», временного. Победа «очищенной» воли равносильна полнейшему ее поражению и торжеству того, к отрицанию чего она стремилась. Поэтический Фальк уступает честь и место прозаическому Гульдстаду. В борьбе с буржуазной пошлостью герои Ибсена оказывались всего слабее именно тогда, когда их «очищенная» воля обнаруживала наибольшую силу. «Комедия любви» могла бы быть названа «Комедией автономной воли».

VII

Недавно, в известной парижской газете «L'Humanité», т. Жан Лонгэ назвал Ибсена социалистом. Но в том-то и дело, что Ибсен был так же далек от социализма, как и от всякого другого учения, имеющего общественную подкладку. В доказательство я сошлюсь на речь, произнесенную Ибсеном в дронтгеймском рабочем союзе 14 июня 1885 года.

В этой речи маститый драматург описывает впечатления, полученные им при возвращении на родину после многолетней жизни за границей. Он увидел много отрадного, но испытал и некоторые разочарования. Он с сожалением убедился в том, что необходимейшие личные права еще не пользуются в его стране надлежащим законодательным признанием. Правящее большинство произвольно ограничивает свободу совести и речи. С этой стороны остается еще много сделать, но нынешняя демократия [1]) не будет в состоянии решить эту задачу. Чтобы она могла быть решена, в правительство, в государственную жизнь, в печать и в народное представительство должен быть предварительно внесен элемент благородства. «Говоря это,—поясняет Ибсен,—я думаю, конечно, не о дворянском благородстве, не о благородстве денежной аристократии, не о благородстве знания и даже не о благородстве способностей, дарования. Я имею в виду благородство характера, благородство воли и настроения. Только такое благородство освободит нас». И это благородство придет, по его словам, с двух сторон: «со стороны женщин и со стороны рабочих».

Это в высшей степени интересно. Во-первых, «правящее большинство», которым недоволен Ибсен, приводит на память то «сплоченное большинство», с которым воевал доктор Стокман. Оно тоже навлекает на себя упрек в отсутствии уважения к правам личности вообще,—в частности к свободе совести и слова. Но, в противность Стокману, Ибсен не говорит, что «недохватка кислорода» осуждает человека из «массы» на отупение. Нет, рабочий класс является здесь одной из тех двух общественных групп, от которых Ибсен ждет обновления общественной жизни Норвегии. Это как нельзя лучше подтверждает сказанное мною выше о том, что Ибсен вовсе не был созна-

[1]) Слово: «нынешняя» подчеркнуто в печатном тексте речи. Ibid., S. 525.

тельным противником рабочего класса. Когда он задумывается о нем, как об особой составной части «толпы»,—что случилось с ним в Дронтгейме, но что случалось с ним вообще крайне редко,—он как будто уже не довольствуется «доением козла», освобождением ради освобождения, «бунтом духа» ради «бунта духа», а указывает на определенную политическую задачу: расширение и упрочение индивидуальных прав. Но каким путем следует итти к решению этой задачи, которая, кстати сказать, должна быть отнесена к числу «частичных революций», так резко осужденных Ибсеном? Казалось бы, что путь этот должен вести через политическую область. Но в политической области Ибсен всегда чувствует себя слишком неуютно. Он спешит уйти в несравненно более привычную и привлекательную для него область морали: он ждет всего лучшего от внесения в политическую жизнь Норвегии «элемента благородства». Это уже совсем туманно. Здесь как будто говорит его художественное детище, Иоганн Росмер, который тоже задается целью сделать всех людей в стране «благородными людьми». («Росмерсгольм», первое действие). Росмер надеется достигнуть этой возвышенной цели, «освободив дух» людей и «очистив их волю». И это, разумеется, похвально. Свободный дух и чистая воля весьма желательны. Но политики здесь нет ни одной капли. А без политики нет и социализма.

Заметьте: в том, что Ибсен говорил дронтгеймским рабочим о «благородстве», была большая доля правды. Его чутье поэта, не выносившего мелко-буржуазной умеренности, опошляющей даже благороднейшие движения души, не обмануло его, указав ему на рабочих, как на тот общественный элемент, который внесет в общественную жизнь Норвегии недостающий ей элемент благородства. Энергично стремясь к своей великой «конечной цели», пролетариат в самом деле освободит свой дух и очистит свою волю. Но Ибсен извращал действительное отношение вещей. Чтобы в пролетариате произошло это нравственное перерождение, ему необходимо предварительно поставить перед собою эту великую цель: иначе он не выйдет из мелко-буржуазной трясины, несмотря ни на какие нравственные проповеди. Благородный дух энтузиазма вносят в рабочую среду не Росмеры, а Марксы и Лассали.

Нравственное «освобождение» пролетариата будет достигнуто лишь посредством его социальной освободительной борьбы. «В начале было дело», говорит Фауст. Но этого-то и не понимал Ибсен.

Правда, в дронтгеймской речи есть одно место, которое, повидимому, подтверждает мысль Жана Лонгэ. Вот оно:

«Преобразование общественных отношений, подготовляющееся теперь там, в Европе, занимается главным образом вопросом о будущем положении рабочего и женщины. Я жду этого преобразования, я уповаю на него, и я хочу и буду действовать на его пользу всеми силами в течение всей моей жизни». Здесь Ибсен как будто выступает убежденным социалистом. Но, во-первых, это место страдает крайней неопределенностью. Я уже не говорю о том, что нельзя отделять так называемый женский вопрос от так называемого рабочего вопроса. Но Ибсен ни одного слова не говорит о том, как сам он представляет себе будущее «положение рабочего». А это показывает, что ему совсем не ясна конечная цель «преобразования общественных отношений». Ожидание благородства от женщины не помешало Ибсену запереть ее в детской. Откуда же видно, что ожидание благородства от рабочих привело его к сознанию того, что рабочий должен избавиться от ига капитала? Это ниоткуда не видно; а из речи, произнесенной Ибсеном перед «Союзом для защиты женского дела», видно, наоборот, что «преобразовать общественные отношения» на его языке значило только «поднять народ на более высокую ступень». Социализм ли это? [1])

У Ибсена выходит, что сначала надо облагородить народ, а потом поднять его на более высокую ступень. По существу, это формула тождественна с пресловутой формулой наших блаженной памяти крепостников: «сначала просветить народ, а потом освободить его». Повторяю еще раз: в Ибсене не было ровно ничего крепостнического. Он совсем не враг народного освобождения. Он даже, пожалуй, согласен работать на пользу народа. Но как это сделать? Как за это взяться? Это ему совершенно неизвестно. А неизвестно ему это потому, что в мелкобуржуазном обществе, в котором он рос и с которым он вел жестокую войну впоследствии, не было и не могло быть данных не только для правильного решения, но даже и для правильной постановки таких вопросов, как рабочий или женский.

Жан Лонгэ ошибся. Его ввело в ошибку уже упомянутое мною выше заявление, сделанное Ибсеном в 1890 г. по поводу газетных тол-

[1]) Удивительно, что Брандес, все-таки знакомый с социалистической литературой, нашел в дронтгеймской речи выражение «скрытого социализма» Ибсена (G. Brandes, Gesammelte Schriften, München 1902, B. I, S. 42. статья: Henrik Ibsen u. seine Schule in Deutschland). Впрочем, Брандес видит «скрытый» социализм даже в «Столпах общества». На это нужно много доброй воли!

ков, вызванных лекциями Бернарда Шоу на тему: Ибсен и социализм.

В этом заявлении наш автор утверждает, что он старался, поскольку ему позволяли случай и способности, «изучить социал-демократические вопросы», хотя «никогда не имел времени для изучения великой, обширной литературы, занимающейся различными социалистическими системами» [1]). Но, как я уже заметил, по всему видно, что и на «социал-демократические вопросы» Ибсен взглянул с своей обычной, т.-е. с исключительно моральной, а не с политической точки зрения.

Как плохо понял он современное движение пролетариата, видно из того, что он совсем не выяснил себе великого исторического значения Парижской Коммуны 1871 года; он об'явил ее карикатурой на его собственную общественную теорию, между тем как в его голове для общественных теорий вовсе не было места.

VIII

На похоронах Ибсена один из его поклонников назвал его Моисеем. Это едва ли удачное сравнение.

Ибсен, может быть, как никто другой из современных ему деятелей всемирной литературы, способен был вывести читателя из Египта филистерства. Но он не знал, где лежит обетованная земля, и даже думал, что и не надо никакой обетованной земли, потому что все дело во внутреннем освобождении человека. Этот Моисей осужден был на безвыходное блуждание в пустыне абстракции. Это было для него огромным несчастием. Он сказал о себе, что его жизнь была «длинной, длинной страстной неделей» [2]). Этому нельзя не поверить. Для его искренней и цельной натуры вечное блуждание в лабиринте неразрешимых вопросов должно было стать источником невыносимых страданий.

Этим своим несчастием он был обязан неразвитости норвежской общественной жизни. Неприглядная мелко-буржуазная действительность показала ему, чего надо чуждаться, но не могла показать, куда следует итти [3]).

---

[1]) Ibid., S. 510.

[2]) В речи, произнесенной на банкете в Стокгольме 13-го апреля 1898 г. (Ibsen's Werke, I, S. 534).

[3]) С пролетарской политикой в Норвегии дело до сих пор обстоит довольно плохо. После недавнего отделения этой страны от Швеции, когда возник вопрос «республика или монархия?», некоторые из ее социал-демократов высказались за монархию. Это было по меньшей мере изумительно.

Правда, покинув Норвегию, отряхнув от ног своих прах буржуазной пошлости и поселившись за границей, он имел полную внешнюю возможность найти тот путь, который ведет к действительному возвышению человеческого духа и к действительной победе над пошлым мещанством. В тогдашней Германии уже неслось неудержимым потоком освободительное движение рабочего класса, то движение, о котором даже враги его говорят, что оно одно способно порождать теперь неподдельный и высокий нравственный идеализм. Но у Ибсена уже не было внутренней возможности ознакомиться с этим движением. Его пытливый ум был слишком поглощен теми задачами, которые поставила перед ним общественная жизнь его родины, и которые оставались неразрешимыми для него именно потому, что эта жизнь, задав их ему, еще не выработала из самой себя посылок, необходимых для их решения [1]).

Ибсена называли пессимистом. И он в самом деле был им. Но в своем положении и при своем серьезном отношении к мучившим его вопросам он решительно не мог стать оптимистом. Он стал бы оптимистом только тогда, когда ему удалось бы разгадать загадку сфинкса нашего времени, а это не было суждено ему.

Он сам говорит, что одним из основных мотивов его творчества была противоположность между желанием и возможностью. Он мог бы сказать, что это был основной мотив его творчества, и что именно здесь лежит разгадка его пессимизма. И эта противоположность была, в свою очередь, продуктом среды. В мелкобуржуазном обществе «люди-пудели» могут иметь очень широкие замыслы. Но «свершить» им «ничего не дано» по той простой причине, что для их воли нет никакой об'ективной опоры.

— Правда ли это?—спросил я известного шведского социал-демократа Брантинга.—«К сожалению, это правда»,—отвечал он.—Да зачем они это сделали?!—«Чтобы не отстать от нас, шведов, у которых есть король»,—отвечал Брантинг с тонкой улыбкой. Вот так социал-демократы! Таких вряд ли можно найти еще где-нибудь на земном шаре.

[1]) В интересах точности прибавлю, что влияние более развитых стран сказалось на Ибсене еще до от'езда его за границу. Еще живя в Христиании, с энтузиазмом писал он о венгерской революции и даже одно время стал сближаться с людьми, зараженными социализмом. Можно сказать поэтому, что не норвежская жизнь, а иностранные влияния научили его тому, от чего нужно было отвернуться. Но эти влияния были во всяком случае не настолько сильны, чтобы привить ему прочный политический интерес. О Венгрии он скоро позабыл, а с людьми, зараженными социализмом, скоро разошелся, вспомнив о них, может быть, только в момент составления своей дронтгеймской речи.

Говорят также, что культом Ибсена был культ индивидуализма. Это тоже верно. Но этот культ возник у него единственно потому, что его мораль не нашла себе выхода в политику. И это было проявлением не силы его личности, а той слабости ее, которой он обязан был воспитавшей его общественной среде. Судите после этого о глубокомыслии Ля-Шенэ, который, в своей, цитированной мною выше, статье в «Mercure de France»,—утверждает, что для Ибсена было большим счастьем родиться в такой маленькой стране, «где ему, правда, трудно приходилось вначале, но где, по крайней мере, ни одно усилие его не могло остаться незамеченным, потонуть в массе других изданий». Это, так сказать, точка зрения литературной конкуренции. С какой презрительной иронией отнесся бы к ней сам Ибсен!

Де-Колльвилль и Зепелэн справедливо называют Ибсена мастером новейшей драмы. Но если дело, согласно пословице, мастера боится, то оно отражает на себе в то же время и все его слабости.

Слабость Ибсена, состоявшая в неумении найти выход из морали в политику, «безусловно должна» была отразиться на его произведениях внесением в них элемента символизма и рассудочности, если хотите, — тенденциозности. Она обескровила некоторые его художественные образы, при чем пострадали именно его «идеальные люди», «люди-пудели». Вот почему я и говорю, что как драматург он оказался бы ниже Шекспира, даже если бы имел его талант. В высшей степени интересно выяснить себе, как и почему этот несомненный огромный недостаток его произведений мог быть принят читающей публикой за их достоинство. Ведь на это также должна быть своя общественная причина.

Но место не позволяет мне говорить здесь об этом. Я разберу этот вопрос впоследствии, когда коснусь также другого, тесно с ним связанного вопроса о том, каким образом мастером драмы в современной всемирной литературе мог сделаться представитель одной из самых неразвитых европейских стран. Брандес справедливо замечает [1]), что одним талантом Ибсена его успех за границей об'яснить нельзя, хотя об'яснение, даваемое самим Брандесом, из рук вон плохо.

Ну, да об этом после.

---

[1]) См. его упомянутую выше статью: Henrik Ibsen u. seine Schule in Deutschland.

Сын доктора Стокмана [1])

I

Я, к сожалению, не могу читать Гамсуна в подлиннике. А перевод, имеющийся у меня под руками, не безупречен. Переводчик, г. Я. Данилин, точно иностранец, хорошо овладевший русским языком, но не усвоивший всех его тонкостей. У него попадаются выражения вроде: «ты ведь не обидишься, если я тебе что-нибудь скажу?» (стр. 156). Между тем, по ходу действия очевидно, что лицо, произносящее эту фразу (Иервен), хочет сказать не «что-нибудь», а нечто весьма определенное: «тебе нужны деньги», говорит он и т. д. Поэтому, надо было переводить не «что-нибудь скажу», а — «что-то скажу». Это большая разница. Да и само действующее лицо, употребляющее, благодаря переводчику, указанное мною неправильное выражение, называется, если я не ошибаюсь, неправильно: его имя следовало бы писать не «Иервен», а просто «Ервен» Наше «е» есть иотированное «е» языков Западной Европы. Подобно этому у нас неправильно пишут Иекк (немецкий автор истории Интернационала), а не Екк. Другое действующее лицо драмы (журналист Бондезен) восклицает: «Ради Бога, только не теперь. Только не теперь. Потому что тогда я не сумею больше с вами говорить» (стр. 59). Но опять-таки очевидно, что Бондезен боится не того, что он не сумеет, т.-е. лишится умения говорить, а того, что он лишен будет возможности воспользоваться своим уменьем. Таким же языком выражается и главное действующее лицо пьесы (писатель Ивар Карено). У него выходит (т.-е. выходит в переводе г. Данилина), что если осень будет теплая, то он «сумеет работать в саду» (стр. 81). Но и тут ясно, что холодная осень лишила бы Карено не уменья работать в саду, а только возможности воспользоваться этим уменьем. Это—конечно, мелочи. Но это очень досадные мелочи.

---

[1]) Кнут Гамсун,—«У царских врат», пьеса в 4-х действях, перевод Я. Данилина, Москва, книгоиздательство «Заря».

Зачем портить наш могучий и богатый русский язык неуклюжими провинциализмами? Кроме того, в пьесе немало опечаток. Это тоже мелочь, и тоже очень досадная мелочь.

Существует, кажется, другой перевод той же пьесы, но у меня его нет. Поэтому воспользуюсь переводом г. Я. Данилина.

В пьесе Гамсуна, собственно, две драмы: одна—частного, другая—общественного характера. Одна написана на очень старую, но вечно новую тему; для другой взята тема совсем новая, но от этой новой темы веет бессильным старчеством, подлинным декадентством. В первой обнаруживается свойственный Гамсуну большой художественный талант; вторая производит комическое впечатление, несмотря на старание автора придать действию трагический характер. Короче, первая драма удалась автору, вторая же должна быть признана до последней степени неудачной.

Я не буду долго останавливаться на первой, т.-е. на удачной драме. Я уже сказал, что ее тема очень стара, хотя и остается вечно новой. Молодая, неразвитая и, может быть, даже ограниченная, но во всяком случае морально вполне здоровая женщина, фру Элина Карено, любит своего мужа, кандидата философии Ивара Карено, который платит ей не то что полным равнодушием, а очень обидным и мучительным для нее невниманием. В глубине души у него есть любовь к ней, но ему некогда заниматься любовью. Он пишет сочинение, которое, как он думает, нанесет жестокий удар очень многим и очень вредным предрассудкам. И он целиком ушел в свою работу. Фру Карено жалуется Бондезену: «Он не думает обо мне, он не думает и о себе тоже, а только о своей работе. Так уж целых три года. Но он говорит, что три года — это пустяки, даже и десять лет, по его мнению, недолгий срок. Я и подумала, если он так себя ведет, значит он меня больше не любит. Я его никогда не вижу; ночью он сидит за своим столом и работает до рассвета. Все это так ужасно! У меня все перепуталось в голове» (стр. 76). И у нее в голове, действительно, все перепуталось. На каждом шагу обижаемая невниманием мужа, она теряется в догадках насчет причин этого невнимания и делается некстати ревнивой. Она ревнует мужа не только к своей служанке, Ингеборг, которую он, по необходимости, видит часто, но и к невесте его товарища Иервена, фрекен Натали Ховинд, с которой он встречается в первый раз в жизни и которая обменивается с ним несколькими совершенно незначительными фразами. Наконец, бедная фру Карено начинает хитрить. Она хочет возбудить ревность своего мужа и для

этого кокетничает с журналистом Бондезеном. Но Карено даже не замечает ее проделки. Тогда она усиливает дозу кокетства и... попадает в свою собственную сеть: влюбляется в ничтожного и вульгарного Бондезена. Карено открывает глаза на поведение своей жены только тогда, когда положение становится непоправимым. Тут он сам делает несколько попыток спастись от нависшего над ним несчастья, но это ни к чему не ведет. Жена уезжает от него к своим родителям в сопровождении Бондезена, и этим заканчивается первая драма.

Я сказал, что в этой драме обнаруживается свойственный Гамсуну большой художественный талант. В подтверждение этого моего отзыва, достаточно указать на ту тонкость, с которой очерчены душевные движения фру Карено. Характер этой несчастной женщины—в полном смысле слова мастерское создание. Не хуже ее изображен и увлекший ее Бондезен. Немногими чертами Гамсун чрезвычайно рельефно изобразил беспринципного писаку, готового продавать себя по стольку-то за газетную строчку. Да что Бондезен! Что фру Карено! Ремесленник, набивающий чучела птиц, — совершенно эпизодическое лицо в пьесе, а между тем и он представляет собою пластический образ. Словом, первая драма, как нельзя лучше, подтверждает старое правило: дело мастера боится.

Почему же не подтверждает его вторая драма? Разве она вышла не из-под пера того же выдающегося мастера?

Чтобы ответить на это, нужно познакомиться с писателем Иваром Карено, который является главным действующим лицом второй драмы, подобно тому, как его жена играет главную роль в первой.

Я сказал, что он пишет книгу, имеющую, по его мнению, огромную важность. Я выразился недостаточно сильно. Сам Карено выражается несравненно сильнее. Вот пример: «Сегодня ночью, когда я писал,— говорит он своей жене в 3-м действии,—мысли толпились у меня в мозгу. Ты этому не поверишь, но я разрешил все вопросы, я постиг бытие, я почувствовал прилив великих сил» (стр. 70). Для разрешения «всех вопросов», в самом деле, нужны великие силы. Но в каком же направлении разрешает все вопросы Ивар Карено? Он не всегда достаточно ясно выражается на этот счет. Вот пример. Сообщив своей жене о том, что ему удалось постичь бытие, он прибавляет: «Мне казалось ночью, что я один, одинок на земле. Между людьми и внешним миром стоит стена, но теперь эта стена стала тонкой, и я попытаюсь сломать ее, высунуть голову и поглядеть» (стр. 70—71). Это очень туманно. Странно притом, что человек, уже разрешивший все вопросы, все-таки считает нужным ломать стену, высовывать голову и глядеть.

Зачем это? Когда все вопросы разрешены, тогда «глядеть» уже не на что и тогда можно отдохнуть. Но в том же разговоре Карено со своею женою есть более определенный намек на его взгляды. Карено называет себя человеком, который стучится к людям «со своими свободными, как птица, мыслями». Выходит, что, разломав стену и высунув голову, наш герой видит идеал свободы. Это уже не так туманно. Но все-таки свободу можно понимать различно. Каково содержание свободных мыслей Ивара Карено? О нем дает очень ясное понятие следующая длинная тирада:

«Смотри,—говорит он жене, развертывая перед нею свою рукопись,—все это о господстве большинства, и я ниспровергаю его. Это—учение для англичан, пишу я, евангелие, которое предлагается на рынке, проповедуется на лондонских доках, о том, как привести посредственность к власти и праву. Вот, это—о сопротивлении, это—о ненависти, это—о мести, этические силы, которые теперь в упадке. Обо всем этом я писал. Нет, послушай немного внимательнее, Элина,— и ты поймешь. Это—вопрос о вечном мире. Все находят, что вечный мир был бы прекрасною вещью, а я говорю, что это учение, достойное телячьего мозга, который его выдумал. Да. Я осмеиваю вечный мир из-за его наглого пренебрежения к гордости. Пусть явится война, нечего заботиться о том, чтобы сохранить столько-то и столько-то жизней: источник жизни бездонен и неистощим; важно только, чтобы люди бодро шли вперед. Смотри, вот это—главная статья о либерализме. Я не щажу либерализма, я нападаю на него от глубины души. Но этого не понимают. Анличане и профессор Гиллинг—это либералы, а я не либерал, и одно только это и понимают. Я не верю в либерализм, я не верю в выборы, я не верю в народное представительство. Все это я здесь и высказал (читает): «Этот либерализм, который ввел снова старый, неестественный обман, будто толпа людей в два аршина вышиной может сама выбрать себе вождя в три аршина вышиной...» Ты сама понимаешь; так постоянно происходит... Смотри! Вот это заключение. Здесь, на этих развалинах, я возвел новое здание, гордый замок, Элина. Я сам отомстил за себя. Я верю в прирожденного властелина, в деспота по природе, в повелителя, в того, кто не выбирается, но сам становится вождем кочующих орд этой земли. Я верю и надеюсь только на одно—на возвращение величайшего террориста, квинт-эссенцию человека, Цезаря...» (стр. 106—107).

Мы скоро увидим, чего хочет профессор Гиллинг, против которого ополчается Карено. Теперь же заметим, что «свободные мысли» нашего

героя сводятся к борьбе против власти большинства. Это—основной мотив его сочинения. И в этом смысле он—родной сын Ибсеновского доктора Стокмана. Но его образ мыслей гораздо более конкретен, нежели образ мыслей доброго доктора. Начать с того, что Стокман говорит о большинстве, собственно, по недоразумению, так как его борьба, на самом деле, ведется против меньшинства (т.-е. акционерной компании, эксплоатирующей тот курорт, в котором он состоит врачем) в интересах большинства (т.-е. больных, приезжающих и могущих приехать в курорт). И его рассуждения достигают своей кульминационной точки там, где он доказывает, что всякая истина должна со временем состариться и уступить свое место другой, новой истине [1]). Правда, доказывая это «с помощью естествознания», он делает несколько очень неудачных экскурсий в области общественных отношений [2]). Но эти неудачные экскурсии остаются только экскурсиями. Не ими определяется практическая программа доктора Стокмана. Да и не видно у него такой программы. А вот его сын, Ивар Карено, говорит о борьбе с большинством уже не по недоразумению, а в силу продуманного убеждения. И у него есть определенная практическая программа. Он не только «не верит в либерализм» и не только не щадит его; он не верит также в выборы, не верит в народное представительство и не хочет их. Он «верит» в д е с п о т и з м, он хочет возвращения величайшего террориста, который представляется ему квинт-эссенцией человека. Видите, какой «с в о б о д ы» хочет наш герой? Свободы деспота. Разломав

---

[1]) Д о к т о р С т о к м а н. «Да, да, хотите—верьте, хотите—нет. Но истины вовсе не такие живучие Мафусаилы, как люди воображают. Нормальная истина живет—скажем—ну, лет семнадцать—восемнадцать, самое большое—двадцать. Но такие пожилые истины всегда ужасно худосочны. И все-таки большинство именно тогда только и начинает заниматься ими и рекомендовать их обществу в качестве здоровой духовной пищи. Но такая пища малопитательна, могу вас уверить; как врач, я в этом знаю толк. Все эти истины, признанные большинством, похожи на прошлогоднее копченое мясо, на прогорклые, испорченные, заплесневевшие окорока. От них и делается нравственная цынга, свирепствующая повсюду в общественной жизни». (Генрик Ибсен, «Враг народа», Сочинения, т. V, стр. 402.)

[2]) «Представьте себе сначала простую дворнягу, т.-е. паршивого, ободранного, лохматого мужицкого пса, который только рыщет по улицам да пакостит стены домов. И поставьте этого пса рядом с пуделем, длинный ряд предков которого воспитывался в аристократических домах, где они получали тонкую отборную пищу, и имели случаи слышать гармоничные голоса и музыку. Или, по-вашему, череп пуделя не совсем иначе развит, нежели череп простого пса? Уж будьте уверены». Там же, стр. 405.) Это один из ярких примеров того вздора, который говорится доктором Стокманом «с помощью естествознания».

стену и высунув голову, он увидел предстоящее возвращение «величайшего террориста», подчиняющего большинство своей железной воле. И для того, чтобы облегчить его возвращение, он ведет соответствующую нравственную проповедь. Он проповедует «ненависть», «месть» и «гордость»—не ту гордость, которая не позволяет человеку быть рабом, а ту, которая выражается в стремлении иметь рабов или, по крайней мере, содействовать тому, чтобы в таковых не было недостатка у «величайшего террориста» и «деспота». Неудивительно поэтому, что добрый Карено называет идею мира «учением, достойным телячьего мозга, который его выдумал». Стоит ли заботиться о том, чтобы «сохранить столько-то и столько-то жизней»! «Важно только то, чтобы люди бодро шли вперед», т.-е., очевидно, не отказывались итти на убой, когда «величайший террорист» и «деспот» найдет нужным предпринять кровопускание. Все это кажется достаточно определенным. Однако неопределенность не совсем еще отсутствует в этой тираде. В ее первых строках большинство называется, как мы видели, посредственностью, и это выражение все еще сообщает речи Ивара Карено привкус того беспредметного идеализма, которым были насквозь пропитаны речи его отца, доктора Стокмана. В других местах этот привкус совсем пропадает. В статье, по поводу которой у него происходит интересный разговор с профессором Гиллингом, он осуждает, как нелепость, «современное гуманное обращение с рабочими» и пишет: «Рабочие только что перестали быть растительной силой и их положение в качестве необходимого класса уничтожено... Когда они были рабами, у них была своя функция: они работали. Теперь же вместо них работают машины при помощи пара, электричества, воды и ветра. Рабочие, вследствие этого, становятся все более излишним классом на земле. Раб стал рабочим, а рабочий паразитом, который отныне живет на свете без всякого назначения. И этих людей, потерявших даже положение необходимых членов общества, государство стремится возвысить в политическую партию. Господа, говорящие о гуманности, вы не должны ласкать рабочих; вы должны скорее охранять нас от их существования, помешать им усиливаться, вы должны истребить их» (стр. 21).

Истребить рабочих! Таков тот определенный вид, который принимает у Ивара Карено наследованная им от своего отца, доктора Стокмана, и весьма неопределенная прежде задача борьбы с «большинством». Для решения этой вполне определенной (я не сказал: разрешимой) задачи, Карено начинает вырабатывать даже то, что называется у социалистов программой-минимум. Правда, в эту программу он вписал

пока только один пункт, но зато этот пункт как нельзя более характерен. Карено рекомендует высокие хлебные пошлины, чтобы оградить крестьянина, который должен жить, и заставить умереть с голоду рабочего, который должен погибнуть. От этой практической программы уже и не пахнет беспредметным идеализмом; напротив, она проникнута духом своеобразного «экономического материализма». И она не оставляет уж ровно никакого сомнения насчет содержания «свободных мыслей» Карено: это типичный реакционер.

Доктора Стокмана называли, как известно, врагом народа. Это было несправедливо. Врагом народа д-р Стокман никогда не был, хотя в своей борьбе с тем, что называлось у него большинством, он, по своей крайней неловкости и беспомощности в вопросах общественного характера, выражался иногда так, как выражаются действительные враги народа: присвоители прибавочного продукта или прибавочной стоимости. Не то с сыном доктора Стокмана, Иваром Карено. Он выражается, как враг народа, вовсе не по недоразумению. Он в самом деле—враг народа, т.-е. враг того класса, который играет главную роль в производительном процессе новейшего общества. «Конечная цель», которую он ставит себе в своей борьбе с пролетариатом, разумеется, нелепа в полном смысле этого слова. «Истребить рабочих» невозможно. Если Карено поставил себе такую цель, то это показывает, что он разбирается в общественных вопросах, по меньшей мере, так же плохо, как разбирался в них его папенька Стокман. Но нелепая «конечная цель» не мешает ему иметь определенную практическую программу. В политике он реакционер, в экономии протекционист и притом протекционист, опять-таки, с сознательной реакционной целью. Он надеется, что протекционизм поможет ему «истребить» пролетария и оградить крестьянина, который, по его словам, должен жить. Он хочет опереться на противоположность интересов крестьянства, с одной стороны, и пролетариата—с другой. Но поскольку крестьянство сознает противоположность своих интересов с интересами пролетариата, и поскольку оно руководствуется этим сознанием в своей социально-политической деятельности, постольку оно стремится, по известному выражению знаменитого «Манифеста», повернуть назад колесо истории. И кто эксплоатирует это его стремление ради возвращения «величайшего террориста», тот даже не простой реакционер, а злостный: реакционер в квадрате. Таким злостным реакционером, реакционером в квадрате, и выступает перед нами упрямый проповедник «свободных мыслей», Ивар Карено. Нельзя не видеть, как далеко ушел он от своего родителя. Но нельзя также не

видеть, что он унаследовал от него наиболее существенные фамильные черты.

II

Доктор Стокман гремит на том роковом народном собрании, на котором он показывает, что у него очень много доброй воли и очень мало знаний:

«Большинство никогда не бывает право. Никогда, говорю я! Это общественная ложь, одна из тех общепринятых лживых условностей, против которых обязан восставать каждый свободный и мыслящий человек. Из каких людей составляется большинство в стране? Из умных или глупых? Я думаю, все согласятся, что глупые люди составляют страшное, подавляющее большинство на всем земном шаре».

Эти его слова, как известно, очень нравились анархистам, которые видели в них оправдание бунтарской деятельности «сознательного революционного меньшинства». Но анархисты ошибались. Эти слова доктора Стокмана оправдывали нечто совершенно другое. Посмотрите, в самом деле, какой практический вывод делает из них он сам: «Но правильно ли, чорт возьми, чтобы глупые управляли умными? (Шум и крик.) Да! да! Вы можете перекричать меня, но не опровергнуть мои слова. На стороне большинства сила—к сожалению,—но не право. Правы—я и немногие другие единичные личности. Меньшинство всегда право» [1]).

Согласятся ли анархисты с тем, что на стороне большинства сила, «но не право»? Я думаю, что нет. Дальше. Согласятся ли анархисты с тем, что меньшинство «всегда» право? Я думаю, что не согласятся. Иначе им пришлось бы признать, что капиталисты «всегда» правы в своих столкновениях с рабочими. Но если с этим не согласятся,—по крайней мере, не должны были бы соглашаться, если бы хотели быть логичными,—анархисты, то с этим согласятся и должны согласиться, во-первых, все те, которые принадлежат к привилегированному меньшинству, а во-вторых, все те, которые стараются оправдать с помощью теории существование такого меньшинства. Наконец, мы уже знаем, что с этим вполне согласен Ивар Карено, мечтающий об «истреблении» рабочих. Но тут возникает вопрос: почему же он соглашается с этим?

Что люди, принадлежащие к привилегированному меньшинству, готовы рукоплескать всем тем, которые оправдывают их привилегированное положение, это понятно без дальнейших пояснений. Но Ивар Карено к привилегированному меньшинству не принадлежит. Он не только

[1]) Там же, та же стр.

не богатый человек; он—бедняк, раздавленный долгами. Пьеса «У царских врат» оканчивается сценой, в которой Карено принимает судебного пристава, явившегося для описи его имущества. И он разорился не потому, что хотел залезть в чужой карман с помощью какой-нибудь спекуляции, а потому, что, будучи всецело поглощен своим сочинением, не имел практической возможности обеспечить себе хлеб насущный. Это не «приобретатель», а полный самоотвержения человек идеи. Почему же он облюбовал идею, враждебную рабочему классу? Он не капиталист, а, как любили у нас выражаться когда-то, пролетарий умственного труда. Почему же ум этого пролетария трудится в направлении, противоположном интересам пролетариев физического труда? Об этом очень стоит подумать.

Мы не знаем прошлой жизни Ивара Карено. В пьесе «У царских врат» нет на нее ни одного намека. Из нее мы узнаем только, что в жилах Карено «течет кровь маленького, непокорного народа», так как его предок был финн. Но этого, разумеется, мало. Дело не в расе, а в тех условиях общественной и частной жизни, которые привели нашего героя к его человеконенавистничеству. Эти условия нам неизвестны. Карено выступает перед нами, как совершенно сложившийся человеконенавистник. Но вот живое лицо, польский поэт Ян Каспрович, который, кстати сказать, сам вышел из народной среды. Каспрович, подобно Ивару Карено, презирает народную массу и обращается к ней, например, с такими любезностями:

«Король в лохмотьях, сидящий на троне, с которого содраны бисер и позолота! Твои глаза горят огнем зависти, похоти искажают твои уста в гнусную пасть. Ты таращишь страшные глаза василиска или же хитро прикрываешь их притворством, прельщая зверя, который обагряется кровью под твоими когтями, под твоей тощей рукой!»

А вот еще: «Ты—враг духа! Оловянными ступнями ты затоптал те цветы, которые посеяла рука божественного Сеятеля! На поблекшей пустоши ты ставишь страшную для духа тушу тела. Где ты истребил фундаменты прежних святилищ,—там вырастает новый храм для тебя. О неизмеримая, о божественная, о святая, о монарх, о король, о первосвященник! Вот великий алтарь, весь покрытый золотом! На нем распучится твоя толстая падаль, первейшее из первых божеств, няньчающее на своих коленях Разврат! Долго ли ты будешь царствовать, ты, кровавый дикий Молох, пожравший мое сердце?..» [1])

Когда Пушкин и Лермонтов нападали на «чернь», они чаще всего

[1]) См. А. И. Яцимирский. «Новейшая польская литература.» Т. II, стр. 284, 285.

имели в виду светскую чернь богатых гостиных, одетую в раззолоченные мундиры и получающую богатые доходы. У них слово «чернь» чаще всего служит синонимом слова «свет». А Каспрович, подобно Карено, имеет в виду не «свет», а именно «народ», трудами которого покупаются роскошь и удовольствия «света». Если у «толпы» Каспровича «т о щ а я» рука, то это, очевидно, вследствие лишений. Именно эту, переносящую всевозможные лишения, толпу ненавидит Каспрович; именно ее торжество должно, по его мнению, принести с собой разврат и всякую гнусность. А между тем, прежде он относился к ней совершенно иначе. «Прежде ты была моим божеством, толпа»,—говорит он в одном своем стихотворении. В молодости он не чужд был некоторых, правда, очень неопределенных социалистических симпатий. Почему же утратил он эти симпатии? «Твой желудок уничтожил мою веру,—восклицает он, обращаясь к «толпе»,—и теперь моя любовь уже не умеет сгибаться на ступенях твоих алтарей без божества. Теперь, с остатками силы, стал я богохульствовать, и моя слабая рука кромсает твоего истукана, кровавый Молох, который изгрыз мое сердце и, как вампир, высосал дорогой мозг моей души!» [1]).

Вера Каспровича была уничтожена, как говорит он сам, «желудком толпы». Что же это значит? Это значит, что требования этой последней показались ему слишком грубыми, слишком материалистичными, как выражаются филистеры всех стран. Каспрович хотел бы, чтобы у людей были возвышенные идеалы. Но он не понимает, что возвышенный идеал может быть тесно связан с определенными э к о н о м и ч е с к и м и требованиями. У него здесь—экономия, а там—идеал; идеал отделен от экономии целой пропастью, и нет и не может быть моста, соединяющего тот край пропасти, на котором стоит идеал, с тем, на котором находится экономия. Это—наивный, почти ребяческий взгляд, лишенный всякого научного понимания общественной жизни и общественной психологии. Доводы, основанные на таком взгляде, разумеется, совсем неубедительны. Но они весьма характерны, как показатели современного настроения целого общественного слоя,—тех «пролетариев умственного труда», к числу которых принадлежит, как мы видели, и наш герой Ивар Карено. Слой этот занимает в капиталистическом обществе промежуточное положение между пролетариатом, в настоящем смысле этого слова, и буржуазией. Хотя из него вышло много людей, оказавших незаменимые услуги пролетариату, но в общем и це-

[1]) Яцимирский. Цит. соч., стр. 284.

лом он постоянно колеблется между двумя борющимися сторонами. Сегодня и здесь он больше сочувствует рабочим; завтра и там он склоняется больше на сторону буржуазии. Но как бы ни было велико его сочувствие рабочим, он никогда не умеет окончательно разделаться с буржуазными предрассудками. Господствующие в среде буржуазии стремления и взгляды всегда имеют на него огромное влияние. Вот почему даже социалистические его симпатии имеют буржуазный характер. Слой этот чрезвычайно редко идет дальше буржуазного или мелкобуржуазного социализма. А так как буржуазный, равно как и мелкобуржуазный, социализм не способен стать на материалистическую основу, то люди, им зараженные, всегда высокомерно смотрят на «желудочные» требования пролетариата. Требования эти представляются им порождением «зависти». А когда эти люди начинают утрачивать свои, хотя бы и мелко-буржуазные социалистические симпатии, им кажется, что эта психологическая перемена, столь естественная, как мы уже знаем, в их промежуточном положении, совершается в них единственно потому, что грубый «желудок» пролетариата оскорбляет их нежную «веру». И тогда они не находят достаточно слов для выражения своей ненависти к пролетариату; тогда они начинают ждать пришествия сверхчеловеческого «деспота» и т. п. Тут приходится согласиться с Некрасовым в том, что очень становится зол крылья свои опаливший орел.

Когда люди этого разряда снисходят до участия в рабочем движении, они, вследствие утопического характера своих идеальных стремлений, пред'являют к нему самые несбыточные и самые нелепые требования. И чем нелепее и несбыточнее эти требования, тем скорее разочаровываются эти господа в современном социализме. Эрик Фальк говорит у Пшибышевского:

«Я не верю в социал-демократическое благополучие. Я не верю также в то, чтобы партия, имеющая в изобилии деньги, основывающая больничные и сберегательные кассы, могла чего-нибудь достигнуть... Я не верю, чтобы партия, думающая о спокойном, рациональном разрешении социального вопроса, могла вообще что-нибудь сделать. Так же мало, как и салонный анархист г. Джон-Генрих Макэй... Все они проповедуют мирную революцию, замену разбитого колеса новым в то время, как телега находится в движении. Вся их догматическая постройка идиотски-глупа именно потому, что она так логична, ибо она основана на всемогуществе разума. Но до сих пор все происходило не по разуму, а по глупости, по бессмысленной случайности».

Нет никакой надобности рассматривать здесь, верно ли понимает

Фальк «социал-демократическое благополучие» и правильно ли изображает он социал-демократическую тактику. Для моей цели достаточно указать на то, что «догматическая постройка» современной социал-демократии возмущает этого героя именно своей логичностью. Он об'являет ее «идиотски-глупой» именно за то, что «она основана на всемогуществе разума», и уверяет, что до сих пор все происходило «по глупости, по бессмысленной случайности». Очень легко себе представить, что его тактика, основанная на «бессмысленных» соображениях, не заслуживала бы ни малейшего упрека ни в «разумности», ни в «логичности». И не менее легко представить себе, что, примкнув к рабочей партии, г.г. Фальки, несмотря на буржуазную природу своего социализма, всегда будут тяготеть к тому ее крылу, который они сочтут «наиболее крайним»: ведь им так ненавистно все то, что хоть издали походит на «мирную революцию» [1]). Но так как «крайние» стремления, опирающиеся лишь на «глупость» и на «бессмысленную случайность», имеют все данные для того, чтобы оставаться неосуществленными, то г.г. Фальки еще и поэтому должны «разочаровываться» при первом же столкновении с жизнью. «Разочаровавшись», они начинают посылать по адресу «толпы» любезности в роде тех, о которых дают понятие вышеприведенные отрывки из стихотворений Каспровича. Они презирают «большинство» не меньше, чем доктор Стокман. Однако, в их нападках на него уже нет и уже не может быть наивности, свойственной нападкам доктора Стокмана. Они имели случай узнать то, что было неизвестно Стокману, и они поняли, что никому нельзя оставать-

---

[1]) Как это всем известно, значительная часть наших декадентов несколько лет тому назад примкнула к нашему рабочему движению, войдя в ту ее фракцию, которая казалась ей самой «левой»: г. Минский был редактором «Новой Жизни»; Бальмонт об'явил себя на это время кузнецом, кующим стих на столбцах той же газеты, и т. д. Всем известно также, что эти господа внесли в названную фракцию свойственные им буржуазные идеологические предрассудки. Фракция эта до сих пор еще не вполне отделалась ни от «пролетариев» этого калибра, ни от столь характерной для них псевдо-революционной тактики. Но к чести ее надо сказать, что она уже сделала несколько важных шагов в направлении к разрыву с ними. Что касается, собственно, нашего автора, то, как видно из напечатанного в «Речи» (от 1 сентября 1909 г.) фельетона под названием «Отрывок из биографии Кнута Гамсуна», он тоже увлекался «крайним» учением: сочувствовал анархистам. Стало-быть, он не составляет исключения из указанного мною общего правила. Кнут Гамсун не всегда был «пролетарием умственного труда». Было время, когда он служил приказчиком (в Гьевике, в Норвегии). Подобное промежуточное общественное положение больше всего способствует политическим и всяким другим колебаниям между буржуазией и пролетариатом.

ся равнодушным к современному рабочему движению, а нужно или решительно перейти на его сторону, или столь же решительно восстать против него. Само собой понятно, что в качестве разочарованных они могут сделать только этот последний выбор.

III

Если после всего сказанного мы вернемся к пьесе «У царских врат», то мы без труда увидим, откуда взялись «свободные мысли» Ивара Карено. Они представляют собою отрицательный идеологический продукт борьбы классов в современном капиталистическом обществе. При этом, разумеется, не следует предполагать, что каждый, отдельно взятый представитель интересующего нас здесь общественного слоя переживает оба указанные фазиса личного развития. Нет, я дал общую схему, далеко не всегда приложимую к каждому отдельному случаю. Так, например, далеко не всегда случается, что человек начинает сочувствием рабочему движению, чтобы кончить презрением и ненавистью к нему. Очень часто,—и, вероятно, чаще всего,—современный пролетарий умственного труда не переживает по отношению к пролетариату ни положительных, ни отрицательных сердечных увлечений, а холодно и спокойно усваивает с самой ранней юности все средние ходячие предрассудки буржуазии на его счет. Говоря это, я имею в виду собственно з а п а д н о г о пролетария умственного труда. Иногда же бывает, что он сразу проникается отрицательным настроением «разочарованных». Тогда он сразу начинает тем, чем кончил Каспрович: ожесточенными диатрибами по адресу «завистливой» рабочей «толпы». Можно думать, что в лице Ивара Карено Кнут Гамсун выводит перед нами именно одного из таких обличителей современного пролетариата. Во всем, что говорит Карено, нет ни малейшего намека на какие бы то ни было прежние симпатии его к рабочему движению. В своей сознательной жизни он как будто всегда был его страстным ненавистником. Правда, Карено—гражданин такой страны, в которой современная борьба классов не достигла еще значительной степени интенсивности. Но это не изменяет дела по существу. Его страна не застрахована от умственного влияния передовых капиталистических стран. Притом же почти невероятная нелепость его конечной цели («истребление рабочих») может быть отнесена именно на счет экономической неразвитости его родины. Он думает, что машины будут производить и без рабочих. Эта нелепая утопия не могла бы возникнуть

ни в одной из стран, далеко ушедших вперед по пути капиталистического развития и машинного производства: слишком уж очевидно там, что успехи техники не только не суживают роль пролетариата в современном производительном процессе, но, напротив, все больше и больше расширяют ее. Совершенно то же об'яснение приходится дать и некоторым другим несообразностям пьесы «У царских врат»: их не было бы, если бы эта,—точнее сказать: п о д о б н а я этой,—пьеса появилась в литературе одной из более развитых капиталистических стран. В доказательство сошлюсь на отношение профессора Гиллинга к Ивару Карено.

Этот либеральный профессор во что бы то ни стало хочет излечить молодого писателя от его ненависти к рабочим. Сам он стоит на точке зрения современной английской философии («весь мир живет ею и все мыслители в нее верят», говорит он Карено), на точке зрения «Спенсера и Милля—этих обновителей нашей мысли». В духе Спенсера и Милля он и хочет повлиять на Карено, который, с своей стороны, выступив в поход против рабочего класса, считает необходимым сокрушить «современную английскую философию». Иервен, бывший товарищ и единомышленник Карено, изменивший своим взглядам вследствие интриг Гиллинга, так характеризует этого последнего:

«Он не особенно занимателен, нет. Нападает на Гегеля, на политику «правых» и учение о Святой Троице и выступает на защиту женского вопроса, всеобщего избирательного права и Стюарта Милля. Вот он и весь! Либерал в серой шляпе и без грубых ошибок» (стр. 36—37).

Но разве же «либерал в серой шляпе и без грубых ошибок» может считаться в настоящее время выразителем и защитником освободительных стремлений пролетариата? Конечно, нет! А если нет, то почему же Карено и его единомышленники ведут такую жестокую теоретическую борьбу с этим несчастным либералом? Вероятно, потому, что сами еще не знают хорошенько, каких именно мыслителей нужно считать теоретиками современного пролетариата. А такое незнание опять возможно только там, где современное рабочее движение еще мало развито. Ошибка, делаемая Карено и его единомышленниками под неоспоримым влиянием Кнута Гамсуна, просто-напросто смешна. Но эта смешная ошибка свидетельствует об экономической отсталости той страны, в которой она была сделана.

Далее «либерал в серой шляпе и без грубых ошибок» с таким увлечением отстаивает «современную английскую философию» и... современный пролетариат, что не отступает даже перед интригами. Он при-

чимает все меры для того, чтобы не давать хода людям, разделяющим образ мыслей Карено, ни в литературе, ни в университете. Иервен прямо говорит, что профессор Гиллинг помешал бы ему получить звание доктора и стипендию, если бы он не отказался от своих взглядов, тождественных со взглядами Карено. Самого Карено Гиллинг отечески убеждает быть благоразумнее. «Философия вовсе не отрицает остроумия,—говорит он,—но что она безусловно запрещает, это—неуместные шутки. Бросьте писать ваши статьи, Карено. Я советую вам подождать с этим и дать созреть и проясниться вашим взглядам. С годами приходит и мудрость» (стр. 19—20). Заметьте, что для либерального профессора мудрость, приходящая с годами, заключается не только в уважении к «современной английской философии», но и в защите интересов рабочего класса. По словам Карено, «наш собственный профессор Гиллинг посвятил много таланта и силы, сражаясь за рабочий вопрос» [1]). И, как видно, сам Гиллинг думает, что этому вопросу им посвящено не мало таланта и силы. Приведя ту мысль Карено, что высокие хлебные пошлины нужны для того, чтобы уморить голодом рабочего, «который должен погибнуть», он спрашивает его: «разве вы ничего не читали, что мы все писали по этому вопросу?» (стр. 21). Далее оказывается, что «одним только» Гиллингом по этому вопросу написано «около шести мелких и крупных произведений» (стр. 21). Это тоже в высшей степени характерно. «Либерал в серой шляпе» совсем не одинок в своей защите рабочего класса. Рядом с ним те же интересы защищают многие другие. Кто же эти другие? Профессор Гиллинг говорит кратко—«все мы». Но из хода пьесы видно, что этим «мы» имя легион. К ним принадлежит все, что имеет некоторое значение и влияние в так называемом обществе.

Вот почему Карено думает, что сочинение, в котором он советует «истребить» рабочий класс, будет встречено нападками и бранью. И вот почему книгопродавец побоялся издать это сочинение, когда Карено не захотел переделать его в духе, желательном для профессора Гиллинга. Недаром Гиллинг советовал ему «немножко пересмотреть эту работу».

Словом, пьеса Кнута Гамсуна переносит нас как будто на луну: такой удивительный вид приняли в ней наши земные отношения. Карено думает, что никакое правительство, никакой парламент, никакая газета не пропустят ничего враждебного рабочим. Это—смешное утвержде-

[1]) Я уже сказал, что г. Я. Данилин плохо перевел эту пьесу. Но мысль Карено здесь все-таки совершенно понятна.

ние; но это смешное утверждение становится понятным, если мы поверим тому, что на родине Карено все сколько-нубудь влиятельные члены «общества» страстно и упорно защищают не только «современную английскую философию», но и пролетариат. И не только страстно и упорно. Надо прибавить к этому, что интересы «современной английской философии» и пролетариата защищаются в этом «обществе», как видно, уже с давних пор. Я думаю так потому, что единодушная борьба за интересы рабочих («современную английскую философию» можно, пожалуй, оставить в стороне) изображается у Гамсуна, как нечто традиционное в обществе, окружающем Карено,—как нечто такое, для исполнения чего достаточно одной привычки, и что в своем влиянии на умы уже приобрело прочность предрассудка. Только потому люди, не сочувствующие этой борьбе,—Карено, Иервен и их немногочисленные единомышленники,—и представляются людьми свободной мысли и радикальными новаторами. Но где же находится эта Аркадия? В воображении Кнута Гамсуна: в современном цивилизованном мире для нее места нет и быть не может. Ведь это же мир капиталистический или становящийся капиталистическим, мир, основанный на эксплоатации производителей обладателями средств производства, — мир более или менее обостренной борьбы классов. В таком мире решительно невозможна та идиллия, на которую так недвусмысленно намекает нам пьеса «У царских врат». Эксплоататоры никогда не отличались заботливостью по отношению к эксплоатируемым. И нужна чрезвычайно богатая фантазия в соединении с полной беззаботностью насчет общественной жизни, чтобы вообразить, будто эксплоататоры, — хотя бы они и носили серые шляпы и увлекались «современной английской философией»,—могут в своей нежной заботливости об эксплоатируемых дойти до такой крайности, которая заставит их забыть правила нравственности и сделает их интриганами. Людей, обладающих такой богатой фантазией, очень немного. На всех же остальных эта сторона пьесы Гамсуна должна производить совершенно нехудожественное впечатление выдуманности, несоответствия с правдой. Такое же нехудожественное впечатление должен производить и характер Карено. Заставляя своего героя сообщать нам, что его предок был финн, Гамсун как будто делает попытку сделать вероятным для нас его непокорство. Но вопрос совсем не в непокорстве. Непокорные люди могут быть везде, и для того, чтобы мы поверили в непокорство Карено, нам нет никакой надобности знать, что в его жилах течет кровь «маленького непокорного народа». Вопрос в том, какой характер приняло

непокорство Ивара Карено. А этот характер опять производит впечатление чего-то вымышленного, не соответствующего правде.

Мы уже знаем, что Карено исполнен самоотвержения. Если он забывает о своей жене, к которой он на самом деле очень привязан, то это происходит единственно оттого, что он весь поглощен своей идеей. В поле его зрения нет места для людей и предметов, не имеющих прямого отношения к той цели, которую он себе поставил. Вот почему он так запускает свои материальные дела, что ему приходится принимать у себя судебного пристава. И даже тогда, когда суровая проза жизни очень настоятельно напоминает ему о себе, даже тогда, когда он приходит к ясному сознанию крайней затруднительности своего положения,— он не обнаруживает ни малейшей склонности к компромиссу. Напрасно либерал в серой шляпе, профессор Гиллинг, поет пред ним свои песни влюбленной (по прихоти Гамсуна) в пролетариат сирены. Карено остается непоколебимым. Только тогда, когда он открывает измену жены, и когда у него является желание вернуть себе ее любовь, он делает попытку вести себя иначе. «Я могу изменить кое-что в моей книге,—говорит он.—Я перерешил. Заключительная глава, о либерализме, вызвала протест профессора Гиллинга. Хорошо, я вычеркну ее, она вовсе не так обязательна. Я вычеркну также кое-какие резкие места. И после этого останется еще большая книга. (Грубо). Я переделаю книгу» (стр. 113—114). Но он скоро убеждается в полной безнадежности своей попытки. «Я опять передумал,—кричит он, стоя перед дверью, ведущей в уже опустевшую комнату его жены.—Элина, я этого не мог. Ты можешь говорить, что хочешь. Я не переделаю. Ты слышишь? Я не в состоянии» (стр. 118). Это, поистине, редкая и достойная всякого уважения преданность идее. Но какой идее? Мы уже знаем: идее истребления рабочего класса, идее человеконенавистничества. Карено обнаруживает замечательно хорошее качество, стремясь к замечательно дурной и вдобавок еще к совершенно нелепой цели. И это противоречие больше всего вредит художественному достоинству пьесы. Рескин очень глубоко замечает: «девушка может петь о потерянной любви, но скряга не может петь о потерянных деньгах». Гамсун как будто задался целью показать, что это не так. Он сделал попытку изобразить в свете идеализации то, что поддается идеализации еще меньше, нежели чувство скряги, потерявшего свои деньги. Неудивительно, что вместо драмы у него получилось тут особого рода слезливая комедия, производящая впечатление колоссальной литературной ошибки.

Я не скажу, чтобы характер, подобный характеру Карено, был

совсем немыслим. Я легко могу представить себе, что при подходящих обстоятельствах Ницше повел бы себя совершенно так же, как Ивар Карено. Но Ницше был исключением и притом,—это необходимо помнить,—п а т о л о г и ч е с к и м исключением. Психически больные люди здесь в счет не идут, а что касается здоровых, то они обнаруживают великое самоотвержение лишь под влиянием великих идей. Идея «истребления» пролетариата не может вдохнуть самоотвержение уже по одному тому, что сама она порождена чувством прямо-противоположным самоотвержению: доведенным до нелепой крайности эгоизмом эксплоататоров. Да и нет никакой надобности человеконенавистнику в самоотвержении. Чтобы вредить людям, вполне достаточно эгоизма. Это, кажется, очень хорошо понял Пшибышевский. И нельзя не признать, что в характере, например, Эрика Фалька гораздо больше художественной правды, нежели в характере Ивара Карено. Впрочем, эти слова не точно выражают мою мысль. В характере Карено художественная правда совсем отсутствует. Поэтому надо сказать: Пшибышевский понял, что человеконенавистникам достаточно эгоизма, и потому его Эрик Фальк так же правдив в художественном смысле, как лжив в том же смысле Ивар Карено. Насколько я знаю, наша критика не обратила никакого внимания на указанное мною обстоятельство. Почему это? Или это—тоже знамение времени?

IV

Этот последний вопрос я ставлю потому, что сама пьеса «У царских врат» должна быть рассматриваема, как несомненное знамение нашего времени. Она была бы невозможна в прежнее время, например, в эпоху старого романтизма, с которым романтизм нашей эпохи имеет очень много общего. Вспомните, как писали романтики старого времени. Шелли взывал к своему народу:

Британцы, зачем вы волочите плуг
Для лордов, что в тесный замкнули вас круг?
Зачем вы готовите пышные платья
Тиранам, которые шлют вам проклятья?
Зачем бережете вы, жалко стеня,
От первого дня до последнего дня,
Шершней беззастенчивых, пот ваш сосущих,
Не пот ваш сосущих, а кровь вашу пьющих?
Зачем вы, о, пчелы родимой страны,
Оружье и цепи готовить должны,
Чтоб шершни без жала, презревши заботы,

У вас отнимали добычу работы?
У вас есть достаток, досуг и покой,
Уют и слияниье с душой дорогой?
Что ж вы покупаете этой ценою,
Томленьем и страхом и мукой тройною?
Хлеба вы взрастили,—другой их пожнет;
Богатства нашли вы,—другой их возьмет;
Вы платья соткали—кому? для чужого;
Оружье сковали—для власти другого.
Растите хлеба,—но не наглым глупцам;
Ищите богатства,—не дерзким лжецам;
И тките одежду,—но смерть паразиту,
И куйте оружье,—себе на защиту.

Это прямо противоположно тому, что говорит Карено, взывающий не к народу, а к «террористу».

Шелли тоже умеет негодовать на свой народ. Он возмущается его недостатками. Но в чем он видит их? Не в том, что народ этот стремится к своему освобождению, а, наоборот, в том, что он слишком мало к нему стремится.

Ну, прячьтесь в подвалы, отверженный род,
Вы строили замки, другой в них живет.
Вы цепи трясете, что сами сковали,
Дрожите пред силою вашей же стали.

Это—чувства, прямо противоположные тем, которые вдохновляют трагикомического Карено. Правда, Шелли тоже был, если не единственным, то во всяком случае редким исключением из общего правила, Романтики вообще были далеко не так народолюбивы, как он. Они тоже были идеологами буржуазии и нередко смотрели на народ, как на «толпу», годную лишь для того, чтобы служить подножием для отдельных выдающихся личностей. Этого греха совсем не чужд, например, Байрон [1]). Но и Байрон ненавидел деспотизм, и Байрон умел сочувствовать тогдашним освободительным движениям народов. Да что говорить о Байроне и о романтиках! Вспомните гордые и благородные слова, с которыми обращается Прометей к Зевсу у Гёте:

Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?

[1]) Манфред говорит охотнику, приютившему его в своей хижине: «Терпенье!—нет; не кровожадным птицам,—оно идет лишь вьючному скоту. Тверди о нем тебе подобной грязи; я не из вашей братьи».

Здесь,—даже у «олимпийца» Гёте!—мы опять видим чувства, прямо противоположные тем, которые характеризует собою настроение Карено. Если бы Карено, который, по замыслу Гамсуна, тоже должен изображать собою что-то вроде взбунтовавшегося титана, вздумал формулировать свое неудовольствие небом, то он, конечно, стал бы упрекать Зевса не в том, что тот равнодушен к страданиям людей, а только в том, что слишком равнодушен к ним. Он нашел бы, что «отец богов и людей» недостаточно хорошо усвоил себе этику сильных, как понимает ее он, «кандидат философии», Ивар Карено.

Словом, тут перед нами целый переворот. Было бы в высшей степени важно для теории проследить, каким образом подготовлялся этот переворот в западно-европейских литературах. Я не имею никакой возможности браться здесь за это. Но мне хочется отметить, что кое-что,—впрочем, очень и очень немногое,—уже сделано в этом направлении, преимущественно французами. К числу сочинений, заключающих в себе много таких данных, которые могли бы служить для характеристики интересующего нас здесь общественно-психологического процесса, следует отнести книгу Ренэ Кана «Du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et les parnassiens (Paris 1904). Кана делает интересные указания насчет того, как постепенно изменялись во Франции черты дорогого романтикам байроновского типа («type byronien»). Он говорит, что черты этого типа встречаются, между прочим, у Бодлэра и у Флобэра. «Последним выдающимся человеком байроновского типа был занимательный (amusant) Барбэ-д'Орвильи» (стр. 52).

Мне кажется, что это справедливо. Но вспомните, как относился «занимательный» Барбэ-д'Орвильи к освободительным идеям своего времени. В его характеристике поэта Ларона Пиша мы читаем: «Если бы он решился втоптать в грязь (fouler aux pieds) атеизм и демократию, эти два позорных пятна его мысли (ces deux déshonneurs de sa pensée)... он был бы, может быть, поэтом великим во всех отношениях, между тем как он остался только отрывком великого поэта» [1]). Таких отзывов можно найти у него не мало. Барбэ-д'Орвильи был решительным сторонником католицизма и столь же решительным противником демократии. Насколько мы имеем право судить по некоторым довольно неясным намекам, Гамсун делает своего Ивара Карено врагом не только

[1]) «Les poètes», éd. 1893.

католицизма, но и вообще христианства [1]). С этой стороны Ивар Карено очень далек от «последнего выдающегося человека байроновского типа». Но он весьма близок к нему со стороны политики: мы хорошо знаем, как ненавидит Карено демократию. Тут он охотно подал бы руку Барбэ-д'Орвильи. А это значит, что одна из самых важных черт его характера роднит его с выродившимся «байроновским типом». Если отцом его был доктор Стокман, то между более отдаленными предками его, наверно, были байронисты.

Так обстоит дело с точки зрения психологии. А как обстоит оно с точки зрения социологии? Почему выродился «байроновский тип»? Почему «выдающиеся люди», ненавидевшие когда-то деспотизм и более или менее сочувствовавшие освободительным движениям народов, готовы рукоплескать теперь деспотам и топтать в грязь освободительные стремления рабочего класса? Оттого, что общественные отношения коренным образом изменились. Буржуазное общество переживает теперь совсем другую фразу своего развития. Оно было молодо, когда блистал настоящий (невыродившийся) «байроновский тип» [2]). Оно клонится к упадку теперь, когда по-своему,—подобно новому медному пятаку—блистает ницшеанский тип, одним из представителей которого является Ивар Карено.

Ницшеанцы считают себя непримиримыми врагами мещанства. А на самом деле они насквозь пропитаны его духом.

Мы уже видели, как отразилось свойственное им мещанство на творчестве Кнута Гамсуна: очень большой художник дошел до того, что созданный им тип производит траги-комическое впечатление, в то время, когда, согласно намерению автора, он должен был бы поразить нас своим глубоким трагизмом. А это уже совсем плохо. Тут приходится признать, что антипролетарская тенденция современных «героических» мещан сильно вредит интересам искусства.

---

[1]) Он кричит Иервену, убедившись в его «измене»: «Поди и отдай свои деньги попам». (Стр. 87.) Когда его жена с огорчением вспоминает, что он отнесся холодно к картине, которую она подарила ему в день его рождения, он спокойно возражает: «Но ведь это было изображение Христа, Элина» (стр. 67). Бедная фру Карено убеждена, что «он, конечно, и в бога не верует» (стр. 47.)

[2]) Недаром байроновский Лара, в сущности равнодушный к интересам своих ближних, становится во главе восстания против феодалов.

Идеология мещанина нашего времени

Oh ironie, sainte ironie, viens que je t'adore!

П. Ж. Прудон.

I

Г. Иванов-Разумник написал двухтомную «Историю русской общественной мысли», в короткое время выдержавшую два издания. И хотя, разумеется, успех данного сочинения никогда не может служить ручательством за его внутреннюю ценность, но он во всяком случае показывает, что содержание этого сочинения соответствует известным требованиям читающей публики. Поэтому всякое сочинение, пользующееся успехом, заслуживает внимания со стороны того, кто по той или другой причине интересуется вкусами читателей. Что же касается, в частности, сочинения г. Иванова-Разумника, то оно интересно еще и потому, что посвящено в высшей степени важному предмету. Как не интересоваться русскому человеку историей развития русской общественной мысли?

Я с жадностью прочел «труд»,—как любит выражаться г. Кареев,—г. Иванова-Разумника. Прочел и... мне стала понятна причина того успеха, которым, несомненно, пользуется теперь у нас наш новый историк русской общественной мысли.

Всякий процесс развития, всякая «история» представляется людям в различном виде, сообразно той точке зрения, с которой они на него смотрят. Точка зрения—великое дело. Не даром же Фейербах говорил когда-то, что человек отличается от обезьяны только своей точкой зрения. Какова же точка зрения г. Иванова-Разумника?

Она характеризуется подзаглавием его книги: «Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в.». Г. Иванов-Разумник—непримиримый враг мещанства. Мещанство, это — тот шиболет, с помощью которого он определяет, — в положительном или в отрицательном смысле,—заслуги русских писателей:

кто боролся с мещанством, тот пользуется его симпатиями; кто мирился с мещанством, кто подчинялся ему или, что еще хуже, сам был его проповедником, тот подвергается осуждению. Сообразно с этим и история русской общественной мысли представляется чем-то вроде длинного поединка между мыслящими русскими людьми,—интеллигенция тож,—и мещанством. В этом длинном поединке «счастье боевое» очень нередко начинает служить мыслящим русским людям. Вот, например, мы узнаем от г. Иванова-Разумника, «что люди тридцатых и сороковых годов, западники, славянофилы, Белинский, Герцен, дали этическому мещанству решительную битву—и побежденное мещанство рассеялось туманом при светлой заре шестидесятых годов» (т. I, стр. 225). Разумеется, это было бы очень отрадно даже и в том случае, если бы было рассказано менее возвышенным слогом. Но вот что очень печально: «рассеиваясь туманом», побежденное мещанство снова и снова собирается над мыслящими людьми черной тучей. Так, сообщив нам о победе людей тридцатых и сороковых годов над «этическим мещанством», г. Иванов-Разумник меланхолически прибавляет: «Жаль только, что победа эта не была окончательная». Еще бы не жаль! И тем больше жаль, что мыслящим людям,—и не только в России, но и во всем мире,—как видно, вообще не суждено когда бы то ни было окончательно победить мещанство. Возьмите хоть бы социализм. Многие думают, что торжество социализма было бы окончательным поражением мещанства. Но это большое заблуждение. Г. Иванов-Разумник напоминает своим читателям о той «еретической» мысли Герцена, что «социализм, оставшись победителем на поле битвы, сам выродится в мещанство» (т. I, стр. 369, курсив в подлиннике). И к своему напоминанию он прибавляет: «эту мысль о потенциальном мещанстве социализма уразумело только поколение русской интеллигенции начала XX века». Я не могу сейчас же взяться за рассмотрение того, какова собственно «еретическая мысль» Герцена, и как именно поняло ее «поколение начала XX века». Об этом мне придется весьма подробно говорить ниже. Сейчас я хочу только обратить внимание читателя на то, что если уж и социализм не справится с мещанством, то ясно, что оно действительно непобедимо, или,—чтобы выразиться точнее,—должно казаться непобедимым нам, живущим, борющимся, страдающим и надеющимся в «начале XX века». Ведь мы лучше социализма пока еще ничего не придумали, а оказывается, что и социализм страдает мещанством, по крайней мере — «потенциальным». Как же тут не приуныть? Как не воскликнуть:

О, горе нам, рожденным в свет!

Однако откуда же берется непобедимая сила мещанства? И что оно за штука?

Выяснив себе понятие мещанства, мы вместе с тем получим и ясное представление о точке зрения г. Иванова-Разумника. Но для того, чтобы хорошенько выяснить себе понятие мещанства, нам необходимо расстаться на время с нашим автором и обратиться к Герцену. Всякие отступления досадны; однако некоторые из них бывают иногда не только полезны, но прямо необходимы, и с такими приходится мириться.

II

Герцен говорит о цивилизации западно-европейских стран:

«Перед нами цивилизация, последовательно развившаяся на безземельном пролетариате, на безусловном праве собственника над собственностью. То, что ей пророчил Сийес, и случилось: среднее состояние сделалось в с е м — на условии владеть ч е м - н и б у д ь. Знаем ли мы, как выйти из мещанского государства в государство народное, или нет— все же мы имеем право считать мещанское государство односторонним развитием, уродством» [1]).

В строках, непосредственно следующих за только что приведенными, Герцен поясняет, в каком смысле употреблено им слово: у р о д с т в о. Оказывается, что это слово совсем не обозначает собою чего-либо неестественного, «противозаконного» или, — как сказали бы мы теперь,—н е з а к о н о м е р н о г о. «Отклонение и уродство п о д з а к о н н ы тому же з а к о н у, как и организмы... Но сверх общей подзаконности они еще состоят на особых правах, имеют свои частные законы, последствия которых опять-таки мы имеем право выводить без всяких ортопедических возможностей поправлять». Герцен приводит в пример жирафа. «Видя, что у жирафа передняя часть развита о д н о с т о р о н н е, мы могли догадаться, что это развитие сделано на счет задней части и что в силу этого в организме непременно будет ряд недостатков, соответствующих его одностороннему развитию, но которые для него естественны и относительно нормальны».

Применяя эти общие соображения к цивилизации западной Европы, Герцен продолжает: «переднюю часть европейского камелеопарда составляет мещанство—об этом можно было бы спорить, если бы дело

---

[1]) Сочинения А. И. Герцена, Genève—Bâle—Lyon 1879, т. X, стр. 215—216.

не было так очевидно; но однажды согласившись в этом, нельзя не видеть всех последствий такого господства лавки и промышленности. Ясно, что кормчий этого мира будет купец, и что он поставит на всех его проявлениях свою торговую марку. Против него равно будет несостоятельна нелепость родовой аристократии и несчастие родового пролетариата. Правительство должно умереть с голода или сделаться его приказчиком; у него на пристяжке пойдут его товарищи по непроизводительности, опекуны несовершеннолетнего рода человеческого—адвокаты, судьи, нотариусы и пр.» [1]).

Так обстоит дело в общественной ж и з н и,—в области «б ы т и я»; и совершенно так обстоит оно и в области м ы с л и, вообще в области «с о з н а н и я». С обычным своим блестящим талантом Герцен рисует печальные духовные последствия буржуазного господства.

«Мещанство—последнее слово цивилизации, основанной на безусловном самодержавии собственности,—говорит он,—демократизация аристократии, аристократизация демократии; в этой среде Альмавива равен Фигаро—снизу все тянется в мещанство, сверху все само падает в него по невозможности удержаться. Американские Штаты представляют одно среднее состояние, у которого нет ничего внизу и нет ничего вверху, а мещанские нравы остались. Немецкий крестьянин—м е щ а н и н хлебопашества, работник всех стран — б у д у щ и й мещанин. Италия, самая поэтическая страна в Европе, не могла удержаться и тотчас покинула своего фанатического любовника Маццини, изменила своему мужу-геркулесу Гарибальди, лишь только гениальный мещанин Кавур, толстенький, в очках, предложил ей взять ее на содержание» [2]).

Эти остроумные строки полезно будет дополнить еще вот этими:

«Все мельчает и вянет на истощенной почве—нету талантов, нету творчества, нету силы мысли,—нету силы воли; мир этот пережил эпоху своей славы, время Шиллера и Гете прошло так же, как время Рафаэля и Буонаротти, как время Вольтера и Руссо, как время Мирабо и Дантона; блестящая эпоха индустрии проходит; она пережита, как блестящая эпоха аристократии; все нищают, не обогащая никого; кредита нет, все перебиваются со дня на день, образ жизни делается все менее и менее изящным, грациозным, все жмутся, все боятся, все живут, как лавочники, нравы мелкой буржуазии сделались общими» [3]).

Итак, дело в том, что,—по мнению Герцена,—в Западной Европе

---

[1]) Там же, стр. 216—217.

[2]) Там же, стр. 203—204.

[3]) Сочинения, т. V, стр. 63—64.

все более и более упрочиваются мелко-буржуазные отношения. «Этическое мещанство»—неизбежный и вполне естественный продукт этих отношений. Если бы устранена была причина, то устранилось бы и ее следствие. Если бы пришло к концу господство мелкой буржуазии в общественной жизни, то прекратилось бы и господство мелко-буржуазных нравов, то отошло бы в область предания и «этическое мещанство». Но Герцен не видел никаких оснований к тому, чтобы ждать прекращения мелко-буржуазной гегемонии в Западной Европе. Правда, он допускал возможность коренного потрясения, общественного «взрыва», внезапного появления «той или другой лавы», которая покроет каменным покровом, уничтожит и предаст забвению хилые, слабые, глупые поколения людей, выродившихся под влиянием мелко-буржуазного общественного порядка. И тогда начнется новая жизнь. Но когда и отчего это произойдет? Допуская отвлеченную возможность подобных «взрывов» даже и в Западной Европе, Герцен считал их, однако, крайне мало вероятными. Мне сдается, что на силы, которые могли бы привести ко «взрыву», к появлению «лавы», Герцен смотрел приблизительно так, как Кювье смотрел на силы, время от времени производящие, согласно его знаменитому учению, «революции земного шара»: они не имеют ничего общего с теми факторами, действие которых мы наблюдаем при обычном течении вещей [1]). К возможным действиям совершенно неизвестных причин нельзя приурочивать какие-нибудь определенные упования, которые способны были бы повести к каким-нибудь определенным поступкам. Притом, даже и эти гипотетические «взрывы» и «лавы» представлялись Герцену возможными лишь в отдаленном будущем, когда сменится целый ряд поколений. Понятно, что такая отвлеченная и отдаленная возможность отнюдь не могла поколебать его убеждения в том, что Западная Европа есть царство мелкой буржуазии, «купца», на все накладывающего свою «торговую марку», лавочника, все измеряющего своим аршином.

III

Наведя у Герцена эту необходимую справку, мы можем обратиться к г. Иванову-Разумнику.

[1]) Кстати, Герцен, хорошо знакомый с естествознанием своего времени, верно, знал и учение Кювье, и он очень охотно проводил параллели между жизнью природы и общественной жизнью. По временам он даже злоупотреблял ими, подобно французским материалистам XVIII столетия и некоторым натуралистам XIX.

Он заимствовал понятие о мещанстве у знаменитого автора «Былого и Дум». Но в своем качестве критически мыслящей личности он не зовет нас «назад к Герцену»; наоборот, он хочет вести нас «вперед от Герцена». И с этой похвальной целью он подвергает Герценово понятие о мещанстве «критическому» пересмотру.

Он начинает с характеристики этого понятия. Он говорит: «Мещанство — в смысле, приданном ему Герценом — есть... группа преемственная, внеклассовая и внесословная. В этих признаках — главное отличие «мещанства» от «буржуазии», типично сословной и классовой группы. Буржуазия, это прежде всего — третье сословие; далее это — общественный класс, резко определяемый и характеризуемый, как экономическая категория, понятием ренты в том или ином ее виде (под рентой, в условно широком смысле, мы понимаем и доход предпринимателей, и доход землевладельцев). Понятие мещанства — неизмеримо шире, так как внесословность и внеклассовость являются его характерными признаками» (I, 14).

Тут я решительно протестую и апеллирую к читателю, который надеюсь, хорошо знает теперь, что мещанство, в смысле, приданном ему Герценом, вовсе не есть «группа внесословная и внеклассовая». Совсем напротив! По Герцену, мещанство есть «прежде всего» мелкая буржуазия, которая, сделавшись «кормчим» западно-европейского мира, преобразовала по своему подобию все остальные общественные слои и «группы». Такое понятие о мещанстве может быть признано правильным; оно может быть признано ошибочным. Но что оно принадлежит Герцену, в этом совсем нельзя сомневаться. Зачем же говорить «то, чего не было?» Я боюсь, что если мы в этом направлении пойдем «вперед от Герцена», то уйдем много дальше, чем следует.

Впрочем, сам же г. Иванов-Разумник дает весьма серьезный повод усомниться в справедливости сказанного им на этот счет. Вот что читаем мы у него в конце первого тома:

«Ошибка Герцена была в том, что анти-мещанство он искал в классовой и сословной группе, между тем как сословие и класс — всегда толпа, масса серого цвета, с серединными идеалами, стремлениями, взглядами; отдельные, более или менее ярко окрашенные индивидуальности из всех классов и сословий составляют внеклассовую и внесословную

группу интеллигенции, основным свойством которой и является антимещанство» (курсив в подлиннике).

Посмотрите же, какой вид принимает теперь взгляд Герцена под пером г. Иванова-Разумника! Мещанство было, по Герцену, «группой внеклассовой и внесословной», а анти-мещанства он искал в классовой и сословной группе. С чем же это сообразно? Это ни с чем не сообразно. Что же это такое? Самая простая путаница понятий.

Когда г. Иванов-Разумник открывает «ошибку Герцена» в том, что тот искал анти-мещанства в группе классовой и сословной, он имеет в виду его же мысль, что русский народ не заражен духом мещанства и потому несравненно более западных народов способен осуществить социалистические идеалы. Но именно эта мысль Герцена, — хотя она и ошибочна сама по себе,—именно она-то и показывает, что он не смотрел на «этическое мещанство» [1]), как на свойство «внеклассовой и внесословной группы», т.-е. как на нечто независимое от общественных отношений, а, напротив, видел в нем «этическое» следствие известного социального порядка. Западные народы живут при одних экономических условиях; русский народ — при совершенно иных. На Западе господствует и все более упрочивает свое господство мелко-буржуазная собственность; русский народ крепко держится за общинное землевладение. Поэтому западные народы насквозь пропитаны духом мещанства, а русский народ—едва ли не наиболее анти-мещанский народ в мире. Сознание определяется бытием.

Так как, по Герцену, мещанский «дух» есть следствие мелко-буржуазных и общественных отношений, то неудивительно, что на Западе,—где безраздельно царствуют именно мелкобуржуазные отношения, — анти-мещанство не могло найти для себя подходящую общественную почву. Там оно существовало только в виде редких исключений из общего правила, в виде «светлых точек», совершенно неспособных разогнать окружающий их мрак. В Париже Герцен видит эти светлые точки в Латинском Квартале:

«Там хранится Евангелие первой революции; читают ее апостольские деяния и послания святых отцов XVIII века; там известны великие вопросы... там мечтают о будущей «веси человеческой» так

[1]) Чтобы читатель не запутался в терминологии, я попрошу его запомнить, что словами: «этическое мещанство» г. Иванов-Разумник обозначает этические свойства и вообще духовную сущность мещанства, как группы.

как монахи первых веков мечтали о «веси божией». Из переулков этого Лациума, из четвертых этажей невзрачных домов его, постоянно идут ставленники и миссионеры на борьбу и проповедь и гибнут большею частью морально, а иногда и физически, in partibis infidelium, т.-е. по другую сторону Сены»[1]).

Герцен горячо симпатизирует «светлым толчкам», благородным гражданам парижского «Лациума». Но он, к сожалению своему, не видит за ними, ровно никакой общественной силы; эти благородные мечтатели представляют собою именно только немногочисленные отдельные «точки». Отсюда проистекает их слабость; отсюда проистекает то, что они как нельзя более далеки от победы над всесильным, всеохватывающим мещанством; отсюда проистекает, наконец, нечто гораздо более печальное: их самих побеждает мещанство. Герцен, бывший подчас тонким психологом, картинно изобразил эту слабую сторону тогдашнего французского анти-мещанства. По его словам, благородные граждане Лациума иногда погибают, правда, физически, — как мученики за идею, — но чаще всего они погибают морально и погибают вследствие чего? Вследствие простого переезда «на другую сторону Сены», т.-е. тогда, когда, окончив курс, они сами вступают в мещанскую жизнь и... сами делаются мещанами. Нам, русским, это явление очень хорошо известно: ведь оно так часто повторялось у нас с благородными мечтателями Васильевского острова и Большой и Малой Бронных. «Ты земля и в землю пойдешь», — сказал Иегова первому человеку после его грехопадения. «Ты — мещанин и в мещанство вернешься, хотя бы душа твоя была полна самой жгучей ненависти к мещанству». Так говорила, говорит и будет говорить французская, немецкая, итальянская, русская, болгарская, румынская (и т. д., и т. д.) общественная жизнь всем тем благородным мечтателям, всем тем «интеллигентам», которые, оставаясь внеклассовой и внесословной группой, не умеют или не имеют возможности слиться с передовым классом своего времени, не умеют стать его идеологами и опереться в своей работе для лучшего будущего на железный рычаг классовой борьбы. Так говорила, говорит и будет говорить она им, не справляясь о том, чем вызывается «первородный грех» таких интеллигентов — собственною ли их близорукостью или же неразвитостью современных им общественных отношений. Так говорила, говорит и будет говорить она, и ее зловещее предсказание оправдывается, оправдывалось

[1]) Сочинения А. И. Герцена, т. X, стр. 95.

и будет оправдываться: «внесословная и внеклассовая» интеллигенция в самом деле гибла, гибнет и будет гибнуть морально, как «только переберется на другую сторону Сены». Да это еще что! Бывает много хуже. Бывает так, что проповедниками мещанства, его наиболее «красивыми» представителями, являются именно те люди, которые считают себя самыми злыми его врагами. Увы! это страшное несчастье случилось у нас со многими из тех, которые зовут теперь нашу интеллигенцию в крестовый поход против мещанства. Это — как раз та ирония, та «святая ирония», которой хотел поклониться Прудон. Но об этом ниже.

IV

Г. Иванов-Разумник сообщил нам, что понятие мещанства «неизмеримо шире» понятия буржуазии. По этому поводу я настоятельно прошу его раз'яснить следующие мои сомнения:

Во-первых, на каком основании он утверждает, что «буржуазия, это прежде всего—третье сословие»? Ведь третье сословие обнимало собою и буржуазию, и пролетариат, поскольку существовали тогда эти общественные категории.

Но когда существовало третье сословие, буржуазия была еще далека от полного господства в западно-европейском обществе. Этого господства она достигла уже после того, как уничтожен был сословный строй (ancien régime), т.-е. после того, как устранено было всякое логическое основание для того, чтобы именовать буржуазию «сословной группой».

Мне кажется, что я догадываюсь, почему наш историк позабыл в этом случае историю, но я не хочу высказывать свою догадку. Я предпочитаю дождаться ответа г. Иванова-Разумника.

Во-вторых, даже упраздняя определение буржуазии, как группы «прежде всего» сословной, мы все-таки сохраняем ее определение, как классовой группы (почему не просто класса?). Что же у нас теперь получается? А вот что.

Хотя мещанство, как группа, «неизмеримо шире» буржуазии, но очевидно, что в состав мещанства входит также и буржуазия. Это мы непременно должны допустить, по крайней мере для настоящего времени и для такой страны, как, например, современная Франция, в которой старый порядок уничтожен был основательнее, чем где бы то ни было. Значит, в современной Франции существует буржуазный

класс, и этот буржуазный класс является составною частью «внеклассовой» (хотя, за уничтожением сословий, и не «внесословной») группы мещанства. Но если это так, — а это, как видит читатель, не может быть иначе, — то имеем ли мы право называть мещанскую группу — внеклассовой? Очевидно, нет! Та общественная группа, одной из составных частей которой является буржуазный класс, сама должна иметь, по крайней мере, до некоторой степени классовый характер. До какой же именно степени? Это зависит от той роли, какую играет названный класс в этой группе. Если роль, которую играет принадлежащая к этой группе буржуазия, есть влиятельная роль, то и группа эта по необходимости приобретает буржуазный характер. Если же роль эта мало влиятельна, то и группа, включающая в себя буржуазию, лишь в незначительной степени пропитается классовым духом буржуазии.

Но и в этом случае мы еще не получим права называть группу мещанства внеклассовой группой. Если одною из составных ее частей является буржуазный класс, то другими ее составными частями могут явиться только какие-нибудь другие классы или слои. Ведь это же ясно, как день. А если ясно, то спрашивается: какие же классы или слои? Г. Иванов-Разумник хранит на этот счет самое упорное глубокое молчание. Но молчание — не довод.

В обществе, разделенном на классы, всякая общественная группа по необходимости имеет классовый характер, хотя, в зависимости от обстоятельств, этот ее характер и не всегда получает яркое выражение. Но тот, кто хочет писать историю общественной мысли, должен уметь понять его даже и тогда, когда он остается бледным и неясно выраженным. В противном случае ему придется только mit Worten kramen, по известному выражению Мефистофеля.

Я взял для примера современную Францию, как страну, где метла великой революции вымела за порог общественного здания весь сор сословного строя. И я прошу еще раз г. Иванова-Разумника ответить мне: имеют ли какой-нибудь классовый характер те группы, которые, вместе с буржуазией, входят в этой стране в собирательную группу мещанства? Если — да, то какой именно; а если — нет, то почему не имеют. И что это значит?

Я буду с нетерпением ждать ответа, а в ожидании его я останусь при том твердом убеждении, что в нынешней Франции печать буржуа-

зии лежит на всех других общественных классах и группах, за исключением пролетариата, да и то лишь постольку, поскольку этот последний сознательно, — или хотя бы бессознательно, — восстает против буржуазной гегемонии.

Г. Иванов-Разумник не любит пускаться в социологические рассуждения; он предпочитает оставаться в области этики. Это, конечно, его дело. Но посмотрим, насколько богаты содержанием те выводы, к которым приходит он в этой области.

«Определяя возможно широко сущность этического мещанства, — говорит он, — мы скажем, что мещанство, это — узость, плоскость и безличность,—узость формы, плоскость содержания и безличность духа; иначе говоря, не имея определенного содержания, мещанство характеризуется своим вполне определенным отношением к какому бы то ни было содержанию: самое глубокое оно делает самым плоским, самое широкое — самым узким, резко-индивидуальное и яркое — безличным и тусклым...

«Мещанство, это—трафаретность, символ веры мещанства, и его заветное стремление, это—«быть, как все»; мещанство, как группа, есть поэтому та сплоченная посредственность (conglomerated mediocrity по цитированному Герценом выражению Милля), которая всегда и всюду составляла толпу, доминирующую в жизни...» (I, 15—16).

Итак, «мещанство, это—трафаретность». Поэтому анти-мещанство должно быть не чем иным, как анти-трафаретностью, а история русской общественной мысли оказывается борьбой анти-трафаретности с трафаретностью. Это поистине новый (чуждый всякой «трафаретности») и глубокий взгляд на исторические судьбы «бедной русской мысли»! [1]).

«Понятие мещанства неизмеримо шире» понятия буржуазии. Мы уже знаем, что это ясно разве только для людей, смотрящих на историю с точки зрения борьбы анти-трафаретности с трафаретностью, а менее глубокомысленные люди наталкиваются здесь на непреодолимые для них трудности. Но допустим, что эти трудности превзойдены; допустим, что г. Иванов-Разумник уже об'яснил нам, — чего он, правда, еще не сделал, да, пожалуй, и никогда не сделает,—в каком отношении стоит, например, французская буржуазия к другим общественным группам, вместе с нею составляющим во Франции, как и во всех буржуазных

[1]) Это напоминает то определение, которое Энгельс с полным логическим правом вывел из дюринговых рассуждений о зле: «Das Böse ist die Katze!»

странах, несравненно более широкую «группу мещанства». Предположив, что мучившие нас трудности превзойдены, мы, как это само собой понятно, испытываем значительное облегчение. Но очень скоро нами опять овладевает мучительное беспокойство.

Говоря о борьбе с «литературным мещанством» [1]), наш автор упоминает, между прочим, о так называемой мещанской драме (I, 47). Но что такое «мещанская драма», чем она была в свое время? Формой литературного выражения борьбы буржуазии со старым порядком, или, — чтобы употребить выражение г. Иванова-Разумника, — формой борьбы буржуазии с литературной трафаретностью. Выходит, стало быть, что было такое время, когда буржуазия не являлась составною частью группы мещанства, а стояла вне ее и боролась с нею. Буржуазия против мещанства — таково было положение дел во Франции не далее, как в половине XVIII века. Вот это-то положение меня и смущает. И всякий должен будет признать, что это—крайне парадоксальное положение [2]). Когда Герцен кидал в мещанство острые стрелы своего сарказма, он, очевидно, и не подозревал возможности подобного исторического парадокса. А вот мы с г. Ивановым-Разумником его открыли. Почему же это нам так повезло? Да очень просто! Герцен смотрел на «этическое мещанство», как на плод известных общественных отношений, как на известный фазис в истории западной буржуазии. «Этическое мещанство» представлялось ему духовным свойством буржуазии [3]) времен упадка. Потому-то он и мог сочувственно говорить о других фазисах ее развития, о тех эпохах, когда на исторической сцене появлялись «Рафаэли и Буонаротти, Вольтеры и Руссо, Гете и Шиллеры, Дантоны и Мирабо». И по той же самой, весьма понятной, причине он не считал мещанства свойственным ни средневековому рыцарству, ни русскому крестьянству. Но мы с г. Ивановым-Разумником ушли «вперед» от Герцена. Мы покинули точку зрения социологии и превратили мещанство, это свойство буржуазного класса, в вечную «этическую» категорию. И совершив с ним эту операцию, мы уже не удивляемся, наблюдая борьбу

---

[1]) Г. Иванов-Разумник очень богат всякими определениями и различениями.

[2]) Оно напоминает парадоксальное положение знаменитого майора Ковалева, как известно, находившегося одно время в конфликте со своим собственным носом. Но для полноты аналогии нужно было бы предположить, что майорский нос явился на свет раньше самого майора.

[3]) А также, разумеется, и тех групп, которые подчинились ее влиянию.

мещанской драмы с мещанством, майора Ковалева со своим собственным носом, буржуазии со своей собственной «духовной сущностью». О, мы далеко «опередили» Герцена!

Мещанство, это — трафаретность; анти-мещанство, это — антитрафаретность. Мы имеем две категории, которые в самом деле могут быть названы вечными, а, стало быть, также «внесословными» и «внеклассовыми». Но эти вечные, «внесословные и внеклассовые» категории тождественны с категориями старого и нового. Защитники старого с полным правом могут быть названы представителями трафаретности, а новаторы — ее врагами. Вся история есть борьба нового со старым; если бы всегда существовало одно старое, то не было бы и истории. Это неоспоримо. Но эта неоспоримая истина еще более тоща, чем самая тощая из коров, приснившихся фараону. И она, как нельзя более, «трафаретна». Она ни на один шаг не подвигает нас к пониманию хода общественного развития. Понимает это развитие не тот, кто открывает в нем борьбу нового со старым, а тот, кто умеет об'яснить себе, откуда взялось старое (которое тоже ведь было когда-то новым); почему оно не удовлетворяет в данное время новаторов; чем обусловливается ход, и от чего зависит исход борьбы новаторов с консерваторами. Вот в чем дело! А чтобы справиться с этой задачей, необходимо перейти на почву социологии. Всякая данная философия истории лишь постольку и имела теоретическую ценность, поскольку она переходила на эту почву, поскольку ей удавалось определить социологический эквивалент тех или других «этических» явлений. К тому времени, когда Герцен писал свои блестящие страницы о западно-европейском мещанстве, в этом направлении сделано было уже довольно много.

И недаром он прошел незаменимую школу классической немецкой философии: он понимал, что мещанство не падает с неба и не существует от века, а создается мещанскими условиями общественной жизни. Потому блестящие страницы, посвященные им мещанству, до сих пор сохранили значение серьезного — хотя далеко не всегда полного и безошибочного — анализа западно-европейской духовной жизни. А г. Иванов-Разумник ушел от Герцена «вперед»... в область бессодержательных абстракций, и потому теоретическое значение его «Истории русской общественной мысли» уже теперь—пусть он простит мне резкое суждение — совершенно ничтожно.

V

Г. Иванов-Разумник, вероятно, возразит мне, что он смотрит на ход развития русской общественной мысли не с точки зрения борьбы старого с новым, а с точки зрения борьбы индивидуализма с мещанством. И он будет по-своему прав, но заметьте: прав только по-своему, т.-е. неправ. Носительницей принципа индивидуализма является у него интеллигенция. А что она такое? На этот вопрос он сам отвечает: «интеллигенция есть этически антимещанская, социологически внесословная, внеклассовая, преемственная группа, характеризуемая творчеством новых форм и идеалов» (I, 16, курсив подлинника).

Разве это не то же самое, что я сказал?

Правда,—и на это, разумеется, будет сильно напирать г. Иванов-Разумник,—интеллигенция характеризуется у него не только творчеством новых форм и идеалов, но также «и активным проведением их в жизнь в направлении к физическому и умственному, общественному и личному освобождению личности» (там же, курсив опять в подлиннике).

Это добавление, наверно, кажется ему существенным; но он жестоко ошибается: оно не только не поправляет дела, а еще больше портит его.

В лучшем случае оно показывает только то, что наш историк не ограничивается констатированием борьбы нового со старым, но также и определяет, в чем это новое состоит, т.-е. каковы те идеалы, за которые борются новаторы. Допустим, что определение, даваемое им, ясно и точно, хотя я и не совсем понимаю, что значит «личное освобождение личности». Но ведь вопрос-то вовсе не в том, каковы идеалы новаторов, а в том, каков их социологический эквивалент, т.-е. откуда они взялись, почему возникли они на данной ступени общественного развития.

Это самый важный вопрос всякой серьезной философии истории общественной мысли, а именно он-то и пропадает, и непременно должен пропасть из виду у всех тех, которые захотят держаться точки зрения г. Иванова-Разумника.

До какой степени это так, покажет весьма простой пример. Русская интеллигенция, в самом деле, много занималась разработкой вся-

кого рода вопросов, относящихся к «личности», но на это была весьма определенная общественная причина: наш «индивидуализм» явился, как реакция против закрепощения всего и всех в московском и петербургском периодах нашей истории. Так как понеразвитости наших общественных отношений представителем этой реакции не мог явиться какой-нибудь общественный класс (или сословие), то она, естественно, приняла «групповой», т.-е. «внесословный и внеклассовый характер». Это хорошо понимал еще Герцен [1]), хотя он — вследствие логической ошибки, которая собственно и позволила ему стать «родоначальником народничества»,— видел в этом не беду нашу, а наше преимущество перед западными народами. Но у г. Иванова-Разумника наш «индивидуализм, порожденный нашей великой исторической бедою, нашей страшной экономической отсталостью, получает, подобно мещанству, значение вечной категории и потому не рассматривается при свете социологии, который один только и может обнаружить его слабые стороны, делавшие его разновидностью утопизма, до тех пор, пока он не начал — в последнее время — превращаться в нечто несравненно худшее и совсем непривлекательное».

Другой пример. У нашего автора мещанством является как тот мелко-буржуазный дух, от которого Герцена тошнило на Западе, так и тот дух казармы,—барабанной цивилизации, как выражается где-то богатый на эпитеты Герцен,—который характеризовал у нас эпоху Николая I. Это далеко не одно и то же, но у г. Иванова-Разумника мещанство имеет «нуменальный смысл» [2]) и, следовательно, уже не обусловливается обстоятельствами времени и места, феноменами общественной жизни, проходящей через различные фазы развития.

Я сказал — и этого, конечно, не опровергнут никакие «индивидуалисты», — что в обществе, разделенном на классы, стремления новаторов, как и консерваторов, всегда определяются отношениями классов. В капиталистическом обществе новым является тот идеал, сущность которого состоит в устранении всякого классового господ-

[1]) «Un siècle encore du despotisme actuel, — говорит он, — et toutes les bonnes qualités du peuple russe seront anéanties... Sans le principe actif de l'individualité on pourrait douter que le peuple russe conservât sa nationalité et les classes civilisées leurs lumières». Du développement des idées révolutionnaires en Russie. Paris 1851, p. 137.

[2]) Открытый им у Лермонтова и у символистов конца XIX века (I, 158).

ства, или, выражаясь отвлеченнее, в устранении эксплоатации человека человеком, или, выражаясь еще отвлеченнее, в «общественном освобождении личности». Почему этот идеал разрабатывается именно в капиталистическом обществе на известных ступенях его развития, это опять об'ясняется взаимными отношениями классов в названном обществе, но, раз возникнув в капиталистических странах Запада, этот идеал ввезен был и в отсталую, еще не капиталистическую тогда Россию: освободительные идеи издавна ввозятся к нам с Запада вместе со всем, «чем для прихоти обильной торгует Лондон щепетильный». А раз попав в отсталую, еще не капиталистическую Россию, он по необходимости, — именно потому, что Россия являлась отсталой страной, в которой новейшие классовые отношения были еще в зародыше,—он по необходимости принял наиболее отвлеченный вид, т.-е. был формулирован, как «общественное освобождение личности». В этом своем отвлеченном виде он попал, наконец, в голову г. Иванова-Разумника, который, в качестве «личности», знакомой с философской терминологией, немедленно придал ему «нуменальный смысл». Но как бы мы ни назвали розу, она не лишится своего запаха, и какое бы имя ни придумал наш «историк» для самого передового и самого светлого изо всех нынешних общественных идеалов, этот идеал все-таки не лишится своего метрического свидетельства. Для всех, сколько-нибудь понимающих дело, он останется идеалом, порожденным известными классовыми отношениями, а кто станет утверждать, что он происходит от неизвестных «нуменальных», родителей, что он появился на свет божий на каком-то «внесословном и внеклассовом» пустыре, тот покажет одно из двух: или то, что он ничего не знает об этом деле, или же то, что он имеет какие-нибудь посторонние поводы для искажения истины.

Г. Иванов-Разумник утверждает, что в состав интеллигенции могут входить люди самых различных общественных положений. Это, в самом деле, так, но что же из этого? Мирабо и Сийес были аристократами, но это не помешало им стать идеологами третьего сословия. Маркс, Энгельс и Лассаль были буржуазного происхождения, но это не помешало им стать идеологами пролетариата. Говоря о французских мелко-буржуазных идеологах 1848 г., Маркс очень хорошо замечает: «не следует воображать, будто представители демократизма (буржуазного. *Г. П.*) сами поголовно принадлежат к классу мелких лавочников или обожают их. По своему образованию и по своему личному положению они могут отстоять от лавочников, как небо от земли. Их

делает представителями мелкого мещанства лишь то обстоятельство, что умственно, теоретически они не заходят дальше тех пределов, за которые в жизни мещанство не переходит практически... Таково, вообще, то отношение, в которое становятся политические и литературные представители какого-нибудь класса к этому классу».

VI

Мы видим: вторая часть того определения, которое г. Иванов-Разумник дает интеллигенции, получает некоторый смысл единственно благодаря тому, что в нее проникает — хотя и в бледном, обескровленном, отвлеченном виде —содержание идеала, родившегося на конкретной почве классовых отношений. А это значит, что она приобретает некоторый смысл лишь в той мере, в какой ею отвергается точка зрения г. Иванова-Разумника. Потому-то я и говорю, что она не поправляет дела, а только портит его.

Далее. Если наш историк не ошибся, указывая нам, в чем заключалась «ошибка» Герцена; если эта ошибка действительно состояла в том, что «анти-мещанства» он искал в классовой и сословной группе, между тем как его нужно искать только в группе интеллигенции, потому что «сословие и класс—всегда толпа, масса серого цвета, с серединными идеалами, стремлениями, взглядами», то ясно, что масса всегда останется пропитанной мещанством. А так как освобождение «личности» предполагает «прежде всего» ее освобождение от мещанства, то ясно, как божий день, что тот идеал, за который боролась и борется, по словам г. Иванова-Разумника, русская интеллигенция, для массы недостижим, т.-е. ясно, как божий день, что это — идеал, до которого могут — по народному выражению — достукаться только избранные люди, цвет нации, «отдельные более или менее ярко окрашенные индивидуальности из всех классов и сословий». Иначе сказать, это—идеал, достижимый лишь для некиих «внесословных и внеклассовых» сверх-человеков. Еще иначе: идеал г. Иванова-Разумника при ближайшем рассмотрении оказывается... своей собственною противоположностью. Стало быть, я собственно не имел права сказать, что в этот идеал проникло содержание самого передового западно-европейского идеала, взращенного западно-европейской классовой борьбою. Где там! Для г. Иванова-Разумника этот последний слишком «трафаретен».

Теперь два слова отчасти pro domo mea.

Во втором томе своей истории г. Иванов-Разумник, стараясь доказать, что я плохо понял суб'ективизм покойного Михайловского, говорит, между прочим: «Наконец, он считает, что суб'ективизм Михайловского заключается главным образом в теории «героев и толпы», в чрезмерно-высокой оценке роли личности в истории... Дальше этого непонимание итти уже не может, так как теория героев и толпы, представляя работу по психологии массы, совершенно не входит в ряд основных идей Михайловского, но является случайной его экскурсией в область общественной психологии» (II, стр. 369).

В какой мере удалось и вообще удалось ли г. Иванову-Разумнику «уразуметь» сущность моего спора с Михайловским, об этом у меня речь будет ниже. Но уже теперь, на основании того, что мы от него слышали, я считаю возможным утверждать, что в числе «основных идей» самого г. Иванова-Разумника, «теория героев и толпы» занимает далеко-далеко не последнее место, Подумайте-ка: с одной стороны, — «отдельные более или менее ярко окрашенные индивидуальности из всех классов и сословий» (вот они, «г е р о и»!), а с другой — «толпа» (вот она, матушка-«т о л п а»!), «масса серого цвета с серединными идеалами» и т. д. Что же это, если не теория героев и толпы в самом «плоском», самом «узком», самом «мещанском», самом «трафаретном» ее издании?

В обществе, разделенном на классы, содержание всякого данного общественного идеала всегда определяется классовыми отношениями, экономическим строем этого общества. Внеклассовых идеалов в таком обществе не бывает. Бывает т о л ь к о н е п о н и м а н и е к л а с с о в о г о х а р а к т е р а и д е а л о в н е к о т о р о ю ч а с т ь ю и л и б о л ь ш и н с т в о м и л и д а ж е в с е й с о в о к у п н о с т ь ю и х п р о т и в н и к о в и л и и х с т о р о н н и к о в. Но и непонимание это, в свою очередь, обусловливается экономическими отношениями. Оно имеет место в таком обществе, в котором еще недостаточно обозначились классовые противоречия. Пример: немецкий «истинный социализм» сороковых годов. «Истинные» немецкие социалисты того времени видели преимущество н е м е ц к о г о социализма перед ф р а н ц у з с к и м в том, что носительницей первого была и н т е л л и г е н ц и я, между тем как во Франции социализм уже стал делом н а р о д н о й м а с с ы. Но это воображаемое преимущество немецкого социализма было недолговечно: оно исчезло вместе с развитием в Германии классовой борьбы. Уже в шестидесятых, а еще более в семидесятых годах

прошлого столетия немецкий социализм стал делом не интеллигенции, а неприятной г. Иванову-Разумнику «толпы, массы». А «внеклассовый» идеал перекочевал далее на Восток и свил себе весьма уютное гнездышко в России, где одним из самых замечательных его глашатаев был П. Л. Лавров, на которого ссылается наш историк (см. т. I, Введение). Что лавровская «формула прогресса» имела «внесословный» и «внеклассовый» характер, это совершенно справедливо. Но это вовсе не достоинство: это недостаток. Подобно многим социалистам-утопистам Запада, Лавров не понимал значения классовой борьбы в истории общества, разделенного на классы. Конечно, факт ее существования был ему известен, как был он известен и западным социалистам-утопистам. Но все-таки на вопрос: «Как шла история? Кто ее двигал?» Лавров отвечал: «Одинокие борющиеся личности» [1]). В этом отношении он — опять, как и все социалисты-утописты, — стоял позади лучших идеологов буржуазии, которые уже в эпоху французской реставрации хорошо понимали великую творческую роль классовой борьбы в истории. Уже в двадцатых годах девятнадцатого века Гизо громогласно заявил, что вся история Франции была «сделана войною классов». Лавров ждал осуществления своего идеала от интеллигенции. Насчет рабочего класса, представление о котором сливается у него, впрочем, с представлением о массе, задавленной нуждою, он полагал, что и из его среды могут, конечно, выйти энергичные личности и что подобные личности в высшей степени драгоценны для прогресса; но, спешил прибавить он: «эти энергические деятели заключают лишь возможность прогресса. Его осуществление никогда не принадлежит и не может принадлежать им по очень простой причине: каждый из них, принявшийся за осуществление прогресса, умер бы с голода или пожертвовал бы своим человеческим достоинством, исчезнув в обоих случаях из ряда прогрессивных деятелей. Осуществление прогресса принадлежит (sic!) тем, которые избавились от самой гнетущей заботы о насущном хлебе» [2]).

Мы видим, что, по Лаврову, «осуществление прогресса принадлежит» тем «мыслящим личностям», которые ...так или иначе кормятся на счет прибавочной стоимости. Прогресс проходит «над головами» огромнейшего большинства людей, своим неоплаченным трудом создающих эту стоимость. Это очень наивно. Оспаривать подобную наивность теперь уже нет никакой надобности. Но не мешает обратить внимание

---

1) См. «Исторические Письма», изд. 1891 г., стр. 116.

2) Там же, стр. 81—82.

на то, что в настоящее время подобные мнения свидетельствуют уже не о наивности людей, их высказывающих, а скорее о том, что они «себе на уме». То, что было извинительным — т.-е. извиняемым обстоятельствами — паралогизмом, когда складывались взгляды Лаврова, стало совсем не извинительным софизмом в устах людей нынешнего времени, когда рабочее движение приняло такие большие размеры во всем цивилизованном мире. Теперь это мнение служит «духовным оружием» тому разряду «мыслящих личностей», которому хотелось бы увековечить свое право на «принадлежащую» им долю прибавочной стоимости. Теперь за него стоят самые «яркие» мещане нашего времени.

Людей этого разряда много теперь повсюду; нет в них недостатка и в России, где урожай на них, пожалуй, даже больше, нежели в какой-нибудь другой стране. Это — именно тот разряд людей, который так хорошо «уразумел», по уверению г. Иванова-Разумника, мысль Герцена о «потенциальном мещанстве социализма».

Только напрасно наш автор думает, что люди эти принадлежат у нас к поколению начала XX века. Они в порядочном изобилии появились на Руси уже в конце девятнадцатого века. Впрочем, о хронологии я с ним спорить не хочу. Я только нахожу нужным показать, что «еретическая мысль» Герцена совсем не так близка к мысли людей этого разряда, как это можно подумать на основании слов г. Иванова-Разумника. И для этого мне опять придется сделать небольшую историческую справку.

VII

Мы уже знаем, как формулирует г. Иванов-Разумник «еретическую мысль» Герцена: «социализм, оставшись победителем на поле битвы, сам выродится в мещанство». Это неверно в двух отношениях.

«Прежде всего» у Герцена нет речи о мещанстве. Он говорит: «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущею, неизвестною нам революцией»... [1]).

О вырождении социализма в «мещанство» у Герцена не было речи по той, уже хорошо известной нам, причине, что для него «мещанство»

[1]) Сочинения, т. V, стр. 131.

не имело «нуменального смысла», сочиненного г. Ивановым-Разумником [1]).

Во-вторых, у Герцена дело происходит совсем не так просто: вот, мол, социализм останется победителем на поле битвы и сейчас же выродится в «консерватизм». Нет, у него дело выходит гораздо более сложным: сначала социализм победит; потом он будет развиваться; «разовьется во всех фазах своих до крайних последствий» и, только дойдя до этих последствий, сам, по закону всего живого, склонится к упадку, вследствие чего будет побежден «неизвестною нам революцией». В историческом промежутке между гибелью мещанской цивилизации, развившейся на основе мелко-буржуазной собственности, и началом упадка социализма найдется много места для жизни, не имеющей ровно ничего общего с мещанством. Об этом промежутке ровнехонько ничего не упоминает г. Иванов-Разумник, а ведь наличность этого промежутка в «еретической мысли» Герцена самым существенным образом изменяет все ее значение.

Я не стану разбирать, прав или не прав был Герцен, считая неминуемой в будущем «неизвестную революцию», долженствующую положить конец социализму. Это будущее, очевидно, слишком далеко от нас. Скажу только, что Герцен подкрепляет эту свою гипотезу простой ссылкой на «вечную игру жизни, безжалостную, как смерть, неотразимую, как рождение». Но вечная игра еще не знаменует собою вечного возврата к старым формам жизни вообще и к старым формам общественной жизни в частности. Я отнюдь не отрицаю «игры жизни», но я не думаю, чтобы человечество, вышедшее из дикости, когда-нибудь вернулось к людоедству. Точно так же — и опять-таки нисколько не отрицая «игры жизни» — я не думаю, чтобы цивилизованное человечество, раз покончив с разделением общества на классы и с эксплоатацией одного класса другим, могло опять вернуться к такому разделению и к такой эксплоатации. А так как социализм означает именно устранение классов и эксплоатации одного класса другим, то никакие соображения об «игре жизни» не убедят меня в неминуемости «неизвестной революции», которой будто бы суждено явиться отрицанием социализма. Для «игры жизни» останется достаточно простора и помимо такой революции. Но, повторяю, все это

[1]) Не ручаюсь, однако, за то, что честь этого сочинения принадлежит именно нашему автору. Возможно, что он заимствовал ее у какой-нибудь другой «личности». С меня довольно того, что Герцен не был и не мог быть «личностью» такого разряда.

касается столь далекого будущего, что спорить об этом теперь вряд ли есть какая-нибудь надобность. Несравненно важнее констатировать, что, согласно представлению Герцена, социализм, пока он шел бы по восходящей части кривой линии своего исторического движения, характеризовался бы полным исчезновением того разлада между развитыми личностями, с одной стороны, и «толпой, массой» — с другой, которым отличается период мещанства. Эпоха восходящего социализма была бы одной из тех благодатных эпох, которые у Герцена изображаются такими яркими красками:

«Есть эпохи, когда человек свободен в о б щ е м д е л е. Деятельность, к которой стремится всякая энергическая натура, совпадает тогда с стремлением общества, в котором она живет. В такие времена... все бросается в круговорот событий, живет в нем, страдает, наслаждается, гибнет. Одни натуры своеобразно гениальные, как Гёте, стоят поодаль, и натуры пошло бесцветные остаются равнодушными. Даже те личности, которые враждуют против общего потока, также увлечены и удовлетворены в настоящей борьбе. Эмигранты были столько же поглощены революцией, как якобинцы. В такое время нет нужды толковать о самопожертвовании и преданности. Все это делается само собою и чрезвычайно легко. Никто не отступает, потому что все верят. Жертв собственно нет; жертвами кажутся зрителям такие действия, которые составляют простое исполнение воли, естественный образ поведения» [1]).

Наш «историк» умалчивает обо всем этом, и это его умолчание дает представление о том, как много можно полагаться на его «историю русской общественной мысли». Истинно, истинно говорю вам, читатель: Иванов-Разумник, подобно герою известной басни Крылова, слона-то и не замечает. Да ведь оно и понятно. С его точки зрения слоны-то и незаметны. В этом мы окончательно убедимся, перейдя к Белинскому, к славянофилам, к народникам и т. д.

Однако, — подумает, пожалуй читатель, — ведь писал же Герцен, что западно-европейский рабочий — м е щ а н и н б у д у щ е г о. Действительно, он писал это. Но почему он считал западного пролетария мещанином будущего? В этом весь вопрос.

А считал он его будущим мещанином вот почему.

Расцвет социализма, устраняющий разлад между личностью и обществом, возможен бы был, по мнению Герцена, лишь как следствие «взрыва», который покрыл бы «лавой» поколения, выросшие на исто-

[1]) Сочинения, т. V, стр. 144.

щенной почве мелко-буржуазного порядка. Но такой взрыв слишком был маловероятен; по крайней мере, его нельзя было предсказывать, наблюдая обычную жизнь мелко-буржуазного общества. Внимательное наблюдение этой жизни приводило Герцена, наоборот, к тому убеждению, что господство мелкой собственности — экономическое основание «этического» мещанства — будет все более и более упрочиваться. Тем или иным путем к мелкой собственности приобщится также и рабочий, который поэтому тоже проникнется мелко-буржуазным духом. «Все силы, таящиеся теперь в многострадальной, но мощной груди пролетария, иссякнут; правда, он не будет умирать с голода, но на том и остановится, ограниченный своим клочком земли (заметьте это, читатель! *Г. П.*) или своей каморкой в работничьих казармах. Такова перспектива мирного, органического развития» [1]).

Что же мы слышим? В многострадальной груди западного пролетария таятся могучие силы. В возможности западный пролетарий не мещанин, а скорее титан, способный нагромоздить гору на гору. Но он попал в исторический тупик: общественные отношения не дадут выхода его могучим силам; они заглушат их, и он мало-по-малу сам сделается мещанином. «Такова перспектива мирного органического развития», а другую перспективу слишком трудно себе представить.

Вот как обстоит дело с «еретической мыслью» Герцена о том, что западный пролетарий — мещанин будущего. Эта мысль, как в фокусе, отражает в себе и сильные, и слабые стороны Герценовой философии истории. Нам уже известно, что в своих рассуждениях о западном мещанстве Герцен об'ясняет сознание бытием, общественную мысль — общественной жизнью. Он не даром прошел школу Гегеля; он уже чувствовал, если и не сознавал с полной ясностью, как несостоятелен тот поверхностный идеализм, который в основу всех своих социологических об'яснений кладет принцип: «мнения правят миром». Он настойчиво повторяет, что мнениями западно-европейского мира правит «купец» и «мелкая собственность», т.-е. экономика. Но когда он пытается точнее определить вероятный ход дальнейшего развития западно-европейской экономики, тогда он немедленно впадает в огромное заблуждение. Он думает, что блестящий период западно-европейской промышленности уже прошел, что собственность все более и более раздробляется и что западному работнику

---

[1]) Там же, стр. 67.

предстоит все большее и большее приобщение к мелкой собственности. Проникнувшись этим убеждением, Герцен, естественно, уже не мог ожидать от будущего никаких коренных изменений в общественном строе Западной Европы.

«Куда я ни смотрю, — писал он, — везде вижу седые волосы, морщины, сгорбившиеся спины, завещания, итоги, выносы, концы и все ищу, ищу начал, они только в теории и в отвлечениях».

Известно, что разочарованию Герцена в Западной Европе сильно способствовало крушение революции 1848 года [1]). Такое же разочарование испытали и многие из его западных современников, и замечательно, что это разочарование не коснулось только тех, которые сумели до конца продумать теорию, об'ясняющую ход мысли ходом жизни. Только сторонники материалистического об'яснения истории — правда, весьма немногочисленные в то время — сохранили спокойную уверенность в торжестве своих идеалов. Читатель не забыл, конечно, знаменитого восклицания Маркса: «Революция умерла! Да здравствует революция!» Маркс понимал, что развитие западно-европейских экономических отношений ведет вовсе не к торжеству мелкой собственности, и что историческая роль пролетариата состоит вовсе не в том, чтобы приобщиться к мелко-буржуазной собственности. Герцен, испытавший на себе сильное влияние Прудона и даже не подозревавший, что́ такое представляло собою учение Маркса, не доработался до этой спокойной уверенности [2]). И в этом было его величайшее несчастие, в этом заключался глубочайший трагизм его «борьбы с Западом» — борьбы не лучше понятой теперь г. Ивановым-Разумником, чем понимал ее когда-то Страхов. Эта-то полная потеря веры в Западную Европу едва-ли не более всего способствовала тому, что Герцен, отвернувшись от «старого мира», сделался — по справедливому на этот раз мнению нашего историка — родоначальником русского народничества.

---

[1]) Прим. из сборн. «От обороны к нападению».—Но именно недавно способствовало. «К разочарованию» в Западе он, по своему собственному признанию, склонялся еще до названной революции. См. мою статью: «Герцен-эмигрант» в 13-м выпуске «История русской литературы XIX века», под редакцией Д. Н. Овсянико-Куликовского.

[2]) Если состояние западно-европейской мысли об'ясняется у Герцена складом западно-европейской жизни, то, задумываясь о будущем развитии России, он сразу переходит на идеалистическую точку зрения и воображает, что интеллигенция переделает сельскую общину согласно своему идеалу. Но об этом — потом.

VIII.

По Герцену, социализм сделается консервативным, — и, в этом смысле уподобится мещанству, — лишь в конечной стадии своего развития, лишь развившись до абсурда. А наша интеллигенция конца XIX и начала XX века, — проницательность которой внушает г. Иванову-Разумнику столь очевидное и столь большое уважение, — об'явила превращение социализма в мещанство делом самого близкого будущего и, в значительной степени, даже настоящего времени. И это чрезвычайно характерно для нее. Не менее для нее характерно и то, что она долго не переставала, да, повидимому, и теперь еще не совсем перестала строить глазки г. Э. Бернштейну и другим, подобным ему «критикам Маркса». Если «посмотришь с холодным вниманьем вокруг», то делается несомненным, как дважды два четыре, что за Бернштейновскую критику она хваталась только по одной причине: эта пресловутая «критика» давала ей желанный и превосходнейший предлог для того, чтобы повернуться спиной к стремлениям пролетариата, о которых она вынуждена была наговорить много хороших слов в период своей борьбы с народнической азиатчиной. Французская пословица гласит: quand on veut pendre un chien, on le dit enragé (когда хотят повесить собаку, то говорят, что она взбесилась). А когда наша интеллигенция en question — та интеллигенция, которая будто бы так хорошо поняла «еретическую мысль Герцена», — хотела отвернуться от пролетариата и постигла свое истинное призвание быть буржуазной интеллигенцией, она приравняла пролетарские стремления к мещанству [1]). Что же касается подобного приравнивания, то Бернштейновская «критика» — надо отдать ей эту справедливость — давала для него великолепный материал. В лице г. Бернштейна и прочих «критиков» этого калибра социалистическая мысль в самом деле сдавалась на капитуляцию мещанству, об'явив несбыточными, утопическими бреднями неисправимых и неспособных к критическому мышлению «догматиков» все стремления, идущие дальше «социальной реформы». Кто не помнит, с каким высокомерным презрением отозвался г. Бернштейн о «конечной цели»? В лице таких «критиков» социалистическая мысль в самом деле выступила проповедницей молчалинского принципа умеренности и аккуратности. Как

[1]) Разумеется, только в той их части, которая выходит за пределы освободительных (преимущественно политических) стремлений передового слоя нашей мелкой буржуазии.

же было не приветствовать г. Бернштейна и братьев его? Как было не рукоплескать им? Кто же лучше их сумел бы оклеветать стремления сознательного пролетариата? Теперь, благодаря этим «критикам», от этих стремлений можно было отворачиваться уже *не во имя мещанства, а как будто для борьбы с ним*. А отвернуться-то смертельно хотелось, только все предлога «красивого» не встречалось. Г. Бернштейн выручил: он доставил такой предлог и тем заслужил искреннейшую и глубочайшую признательность со стороны «*критически*» *мещанствующей* интеллигенции. Она встретила его, как Мессию, и на все голоса закричала, что «ортодоксальный» марксизм окончательно отжил свое время. Что бы ни говорилось в защиту Маркса, так безбожно и так нелепо извращенного г. Бернштейном, она и ухом не вела. Она органически не могла внимательно выслушать тех, которые критиковали «критиков Маркса», потому что критиковать «критиков Маркса» значило итти наперекор самым задушевным ее стремлениям. И вот вокруг этого вопроса невылазное болото «*условной лжи*». По молчаливому, но тем не менее вполне действительному взаимному соглашению, «*критически-мыслящие*» *мещане нашего времени* стали приписывать Марксу всякий вздор — под именем *катастрофического социализма* и т. п., — который потом победоносно опровергался и решительно отвергался ими, как совсем не соответствующий положению дел в *нынешнем* капиталистическом обществе. Насчет этого положения те же люди и в силу того же молчаливого, но никем из них не нарушаемого, договора тоже изрекали целые вороха «условной лжи»: об увеличении доли рабочего класса в национальном доходе, о трестах, как средстве предупреждения промышленных кризисов, об акционерных компаниях, как о факторе, умножающем число капиталистов, и проч. и проч. и проч. И, опираясь на всю эту условную ложь, каждый «критический» идеолог современного мещанства мог с легкостью и ловкостью «почти военного человека» подойти к тому выводу, что сама экономия *нынешнего* капиталистического общества осуждает социализм на усвоение принципов г. Бернштейна, т.-е. *мещанского духа*. А от этого вывода было уже рукой подать до отрицания «конечной цели», т.-е. до вполне понятного «разочарования» в таком социализме. Раз добравшись до этой «конечной цели», раз дойдя до приятного убеждения в том, что работник наших дней есть мещанин самого близкого будущего, если не настоящего, оставалось только заняться культивированием своей собственной, более или менее «красивой», более или менее «свободной», более или менее

«сверхчеловеческой» личности. И тут-то чрезвычайно кстати припоминались те ярко-талантливые и глубоко-печальные страницы, которые Герцен посвятил характеристике мещанства. Сам Герцен не верит! Сам Герцен понимает! Сам Герцен высказывает еретическую мысль! Сам Герцен предвидит! Это что-нибудь да значит.

И это в самом деле значит очень много. Это значит, что горестно-прочувствованные страницы Герцена, те его страницы, которые написаны кровью его сердца и соком его нервов, те его страницы, из которых многие были набросаны под непосредственным впечатлением ужасных июньских дней, — что эти страницы, полные «вавилонской тоски» о безжалостно разбитом жизнью идеале, служат теперь орудием для борьбы с этим идеалом. Oh, ironie, sainte ironie, viens, que je t'adore!

История — вообще до крайности ироническая старуха. Однако надо быть справедливым и к ней. Ее ирония страшно зла, но она никогда не бывает совсем незаслуженной. Если мы видим, что история иронизирует над тем или другим крупным и благородным историческим деятелем, то мы можем с уверенностью сказать, что во взглядах или действиях этого крупного и благородного деятеля были свои слабые стороны, которые и дали впоследствии возможность воспользоваться его взглядами или действиями — или, что то же, последствиями этих действий, выводами, вытекающими из этих взглядов, — для борьбы против некогда одушевлявших его благородных стремлений.

Мы уже знаем, что во взглядах Герцена действительно была своя слабая сторона. Но эта слабая сторона еще недостаточно слаба, по мнению г. Иванова-Разумника. Герценова точка зрения кажется нашему историку слишком конкретной. Этот почтенный историк, под предлогом движения «вперед от Герцена», вскарабкался, потревожив мимоходом почтенную тень автора «Исторических Писем», на ту, будто бы возвышенную, точку зрения, с которой вся история поступательного движения человечества представляется в виде борьбы «внесословного и внеклассового» анти-мещанства со столь же «внесословным и внеклассовым» мещанством. Но чем больше старается он удержаться на этой будто бы возвышенной точке зрения; чем больше восстает он против мещанства — «эстетического», «этического» и «социологического», — тем более его собственное якобы анти-мещанство обнаруживает себя, как идеологию образованного и «критически-мыслящего» мещанина нашего времени. О, ирония, святая ирония, дай поклониться тебе!

В этом мещанстве «анти-мещанства» г. Иванова-Разумника и заключается тайна его успеха. Мы переживаем теперь такой период, когда непременно будут иметь успех сочинения, так усердно, так систематично культивирующие мещанское «анти-мещанство».

Перехожу к частностям, которые покажут нам, что точка зрения мещанского «анти-мещанства» — даже когда на нее взбирается человек, не лишенный некоторых знаний, — остается бесплодной, как знаменитая смоковница. Богатая содержанием история русской общественной мысли приобретает у г. Иванова-Разумника совсем плоский характер. И это потому, что — как справедливо говорит сам г. Иванов-Разумник, — мещанство есть плоскость содержания и безличность духа.

IX

«Окидывая одним взглядом всю жизнь и деятельность Белинского» со своей точки зрения, г. Иванов-Разумник видит перед собою следующую картину.

«Тридцатые годы начались для Белинского... типичным философским анти-индивидуализмом, на почве которого возрос своеобразный эстетический индивидуализм периода шеллингианства и этический индивидуализм эпохи фихтеанства, вскоре дошедший до крайности и приведший... к мимолетному периоду этического мещанства (1836 — 1837 г.г). Вместе с гегельянством пришла реакция, выразившаяся главным образом в социологическом анти-индивидуализме и продолжавшаяся до начала сороковых годов... Сороковые годы начинаются для него (т.-е. для Белинского. *Г. П.)* разрывом со всеми «субстанциальными началами» и переходом к философскому индивидуализму, в терминах которого формулируется и переход Белинского от романтизма к реализму; в это же самое время эстетический индивидуализм Белинского, в период гегельянства, перешедший было в ультра-индивидуализм, вновь возвращается в прежнее русло. Протест против гегельянства сказывается здесь ярким и сильным социологическим индивидуализмом, который полнее всего характеризует собою последний период деятельности Белинского; этический индивидуализм, несмотря на случайные колебания, остается и в этом периоде основным принципом величайшего из представителей русской интеллигенции. Такова в самых

общих чертах схематическая картина постепенного развития мировоззрения Белинского» (I, 288).

Ясно ли для вас теперь, читатель, развитие мировоззрения Белинского? Что касается меня, то признаюсь: «схема», начерченная г. Ивановым-Разумником, уясняет мне разве лишь то, что слова очень кстати подвертываются там, где недостает понятий. Но я хорошо знал это и прежде.

Сказать, что в истории умственного развития Белинского гегельянство знаменует собою «главным образом» торжество «социологического анти-индивидуализма», это значит обнаружить удивительную способность относиться к явлениям «главным образом» — точнее сказать: исключительно — с их внешней стороны. У Белинского за «социологическим анти-индивидуализмом», свойственным ему в эпоху его увлечения Гегелем, скрывается попытка разрешить глубочайший вопрос философии истории вообще и философии русской истории в частности. Кто хочет помочь нам понять историю умственного развития Белинского, тот должен прежде всего об'яснить нам, в чем заключался этот вопрос, и каковы были те средства его разрешения, которыми располагал и мог располагать тогда наш гениальный критик. Но г. Иванов-Разумник предпочитает, напротив, закрыть этот вопрос кулисами «схематических» построений, оставляя на сцене лишь отвлеченные понятия (все свои многоразличные «индивидуализмы» и «анти-индивидуализмы»), во взаимной борьбе которых и выражается у него развитие мировоззрения Белинского.

Характеризуя знаменитую статью «Очерки бородинского сражения», г. Иванов-Разумник говорит, что, идя по стопам Гегеля, Белинский пришел в этой статье к умеренному «анти-индивидуализму» (I, 265), и что хотя он в конце-концов и признал «неизбежность подавления личности, но все-таки мы не найдем у него резкого анти-индивидуалистического мотива» (I, 260). Это опять слова, слова, слова, отнимающие всякое содержание у мыслей гениального человека. Нужно показать, что же собственно привело Белинского к «подавлению личности», и что же собственно означало у него это «подавление». На самом деле, в статье «Очерки бородинского сражения» Белинский пришел к неизбежности подавления только тех «личностей», которые восстают против окружающей их действительности. Почему же он отнесся так строго к подобным личностям? Потому — и только потому, — что его перестал удовлетворять бессодержательный радикализм, отрицающий конкретную действительность во имя того или другого отвлеченного принципа. Впоследствии Белинский говорил о себе, что он

не умел тогда «развить идею отрицания». И в этом заключалась вся тайна его «примирения с действительностью». Но что значило для него «развить идею отрицания»? Для него — как для гегельянца — это значило показать, каким образом действительность сама приходит к своему отрицанию путем своего собственного развития. Такое отрицание действительности, которое не вызывается ходом развития этой же действительности, само не заключает в себе ничего действительного, т.-е. разумного. Оно есть не более, как бунт суб'ективного мнения против об'ективного разума истории, и,—в качестве такого бунта, — заслуживает осуждения, порицания и насмешки. Так смотрел тогда Белинский; таков был смысл того, что наш «историк» русской общественной мысли именует его умеренным анти-индивидуализмом. Практические выводы, к которым пришел Белинский в статьях, относящихся к этому периоду его умственного развития, поистине ужасны. Это увидел вскоре и сам Белинский, и всем хорошо известно, как страдал он при воспоминании о них, как сильно он их стыдился. Но теоретический запрос, обнаружившийся в этих статьях, свидетельствует об огромной умственной силе их автора и делает ему величайшую честь. Это как раз тот запрос, который направлял собою теоретические исследования глубокомысленнейших социалистов и социологов XIX века [1]). Уже Сэн-Симон говорил в своем «Mémoire sur la science de L'homme», что наука о человеке до него основывалась лишь на догадках, между тем как ему хотелось бы положить в ее основу наблюдение. По существу, это тот же теоретический запрос, который заставил Белинского «примириться с действительностью» [2]). Но у Белинского запрос этот приобрел, под влиянием философии Гегеля, гораздо большую глубину. Дело в том, что отвращение от «догадок» и стремление обосновать науку о человеке с помощью «наблюдения» не мешало Сэн-Симону,—точно так же, как Фурье, Р. Оуэну и другим им подобным реформаторам,—быть утопистами. Это очень полезно запомнить в интересах понимания истории русской общественной мысли вообще и «Истории русской общественной мысли» г. Иванова-Разумника в частности.

---

[1]) Подробнее об этом см. мою статью «Белинский и разумная действительность» (Бельтов, «За двадцать лет») [Сочинения, т. X.]

[2]) Это особенно хорошо видно из некоторых статей учеников Сэн-Симона, напечатанных в замечательном журнале «Le Producteur».

X

Точка логического грехопадения всех утопистов указана была Марксом еще весною 1845 года. В своих заметках о Фейербахе он писал: «Материалистическое учение о том, что люди представляют собою продукт обстоятельств и воспитания,—и что, следовательно, изменившиеся люди являются продуктом изменившихся обстоятельств,—забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми, и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно необходимо приводит поэтому к разделению общества на две части, из которых одна стоит н а д обществом» [1]). Не трудно понять, какая именно часть стоит у всех утопистов «н а д о б щ е с т в о м»: часть, видящая дурные стороны существующего порядка и стремящаяся создать новый общественный строй, под благодетельным влиянием которого люди избавятся, наконец, от свойственных им теперь пороков; короче, это — сами реформаторы. На свое собственное появление каждый реформатор - утопист смотрел, как на счастливую историческую случайность; но раз уже имела место такая случайность, раз реформаторы открыли великие истины новой общественной науки, человечеству оставалось только усвоить эти великие истины и воплотить их в жизнь. «Им (т.-е. утопистам. *Г. П.*) казалось,—говорит «Манифест Коммунистической Партии»,—что достаточно было понять их системы, чтобы немедленно признать их наилучшими планами наилучшего общественного устройства». Этим убеждением определялась и практическая программа их деятельности. По справедливому замечанию того же Манифеста, «дальнейшая история всего мира сводилась для них к пропаганде и практическому осуществлению их реформаторских планов».

Чтобы поправить коренную ошибку утопистов, недостаточно было признать существование об'ективных научных истин. Необходимо было, кроме того, покончить с отмеченной Марксом логической ошибкой, делящей общество на две части, из которых одна —та, которая отрицает данную действительность,—стоит над обществом, а, следовательно, и над действительностью. А устранить эту роковую для теории ошибку

[1]) Маркс потому называет у т о п и ч е с к и й взгляд м а т е р и а л и с т и ч е с к и м, что материалистическое учение о человеке — если не о вселенной — лежало в основе всех построений великих утопистов не только во Франции, но и в Англии, например, у Р. Оуэна. Это обстоятельство указано тем же Марксом в его полемике с братьями Бауэрами. Дальнейшее развитие материализма, совершившееся благодаря Марксу, привело к устранению у т о п и ч е с к о г о элемента из о б щ е с т в е н н ы х взглядов материалистов, т.-е. к появлению исторического материализма

можно было только одним путем: путем такого анализа, который открыл бы, что сами реформаторы, отрицающие данную действительность, являются продуктом развития этой же действительности. Этим был бы устранен из общественной науки дуализм об'екта,—т.-е. данной действительности, — и суб'екта, т.-е. реформатора, отрицающего эту действительность и стремящегося переделать ее сообразно своим реформаторским планам. Стремления суб'екта представились бы тогда не чем иным, как следствием и показателем хода развития об'екта. Это и было сделано Марксом в сотрудничестве с Энгельсом. Все отличие научного социализма Маркса-Энгельса от утопического социализма их предшественников заключается именно в том, что научный социализм устранил этот дуализм, свойственный решительно всем утопическим системам и красной нитью проходящий через всю историю «русского социализма». По Марксу, «воспитатель» — передовая часть класса, являющегося в данное время носителем передовых общественных стремлений,—«воспитывается» той самой действительностью, которую он хочет переделать. И если он хочет переделать ее именно в таком, а не в другом направлении, то и это обстоятельство опять же об'ясняется об'ективным ходом развития этой самой действительности. Сознание определяется бытием. Вот почему Маркс и Энгельс имели право писать, что их теоретические положения «ни в каком случае не основываются на идеях и принципах, открытых и установленных тем или другим всемирным реформатором», а служат лишь общим выражением «современных отношений... совершающегося на наших глазах исторического движения». Но когда мы говорим теперь, что Марксу и Энгельсу удалось покончить с утопизмом и поставить социализм на почву науки, то мы не должны забывать, что они решили как раз ту задачу, которая встала перед Белинским тотчас же, как только он перешел на точку зрения Гегелевой философии, и которая, приведя его к резкому отрицанию утопизма, заставила его примириться на время с действительностью, так как он не сумел «развить идею отрицания», т.-е. обнаружить свойственные этой действительности об'ективные противоречия.

Величайший из русских гегельянцев гениальным чутьем понял колоссальную важность той теоретической задачи, которую решали — и решили —около того же времени два великих немца, прошедших как раз ту же философскую школу. Но страшная неразвитость русских общественных отношений — которые только и мог знать и наблюдать Белинский —помешала ему найти решение этой колоссально важной

задачи. А не будучи в состоянии найти ее решение, Белинский оказался перед такой дилеммой: и л и оставаться в мире с действительностью ради отрицания утопии, и л и помириться с утопией ради отрицания действительности. Русская действительность была слишком мрачна для того, чтобы Белинский мог долго колебаться в выборе. Он восстал против действительности и помирился с утопией. Это тот самый его шаг, который в уме русского читателя связывается обыкновенно с воспоминанием о некоторых непочтительных выражениях «неистового Виссариона» по адресу некоего «философского колпака»!

При тогдашних обстоятельствах этот шаг Белинского, в свою очередь, делал ему большую честь. Но, говоря об этом шаге, ни в каком случае не следует забывать, что примирение с утопией — как бы неизбежно ни было оно тогда для Белинского — все-таки знаменовало собою понижение его теоретической требовательности, и что это понижение теоретической требовательности было не заслугой Белинского, а великой его бедою, причиненной все тою же несчастной «рассейской» действительностью. В изложении же г. Иванова-Разумника эта б е д а получает совсем не подобающий ей вид з а с л у г и.

Примирение Белинского с утопией означало восстание его против действительности не во имя реальных интересов трудовой части общества, вызванных к жизни ростом скрывавшихся в той же действительности противоречий, а в о и м я о т в л е ч е н н о г о п р и н ц и п а. Таким принципом явился у него принцип человеческой личности. «Во мне, — говорил он тогда в одном из своих писем, — развилась какая-то фантастическая любовь к свободе и независимости человеческой личности». Г. Иванову-Разумнику кажется, что Белинский при этом имел в виду «реальную человеческую личность». Но в том-то и дело, что «личность», на защиту которой с таким жаром ополчился тогда Белинский, сама была именно только отвлеченным принципом. Сообразно с этим, и восстание на ее защиту принимает у Белинского совершенно отвлеченный характер. Он требует свободы и независимости личности «от гнусных оков неразумной действительности, мнения черни и предания варварских времен». Интересы личности должны быть ограждены — по его тогдашнему мнению — переустройством общества на началах «правды и доблести». Во всем этом «реального», разумеется, очень мало. Да и не могло быть в этом много реального именно потому, что Белинскому не удалось «развить идею отрицания», опираясь на противоречия, скрытые в самой действительности, и что, вследствие этого, ему пришлось заключить перемирие с утопизмом.

Г. Иванов-Разумник не отрицает утопических увлечений «неистового Виссариона». Но, во-первых, он и не подозревает, что эти увлечения находились в самом тесном родстве с тем, что он именует «индивидуализмом» Белинского; а во-вторых, замечания, делаемые им по поводу этих увлечений, свидетельствуют о чрезвычайно слабом знакомстве его с историей социализма.

Он пишет: «В утопическом социализме Белинский увлекался не коммунистическими его идеалами, иногда носящими вполне анти-индивидуалистическую окраску» (I, 280).

Это просто-напросто смешно. Утопический социализм XIX века — а именно этим социализмом и увлекался Белинский — в лице огромнейшего большинства самых видных своих представителей, не только не увлекался коммунистическими идеалами, но был прямо враждебен им. Поэтому было совершенно естественно, что человек, увлекшийся утопическим социализмом XIX века, мог при этом совсем не увлекаться «коммунистическими идеалами».

Г. Иванов-Разумник продолжает: «Большинство типичных коммунистов в основу своих теорий клали необходимость абсолютного подчинения личности обществу; сэн-симонисты, с которыми в лице Анфантэна и др. ближе всего был ознакомлен Белинский, регламентировали не только труд, но и все проявления индивидуальной жизни, начиная от свободы совести и кончая костюмом и прической» (I, 280).

Положим, что Анфантэн действительно обнаруживал большую склонность к регламентации. Но «типичным коммунистом» он никогда не был, а между тем приведенные мною строки дают повод думать, что наш ученый историк русской общественной мысли принимает его за такового [1]).

Теперь довольно трудно представить себе с ясностью, каковы именно были социалистические взгляды Белинского. Но если судить о них по рассказу Достоевского, — цитируемого г. Ивановым-Разумником на стр. 280—281 первого тома,—то выйдет, что он не так далек был от «типичных коммунистов», как это думает наш автор. Достоевский говорит, что Белинский радикально отрицал собственность. Правда, по

[1]) В обращении в Палате Депутатов от 1-го октября 1830 года Базар и Анфантэн категорически заявляют, что их единомышленники: «repoussent le système de la communauté des biens, car cette communauté serait une violation manifeste de la première de toutes les lois morales qu'ils ont reçus mission d'enseigner». И в самом деле, от сэн-симонистского «уничтожения наследства» до «типичного коммунизма»—очень далеко.

словам того же Достоевского, Белинский всем существом своим верил, что социализм не только не разрушает свободы личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии. Но и это ровно ничего не доказывает, так как эту уверенность Белинского разделяли все социалисты-утописты XIX века и все «типичные коммунисты» [1]). Вообще, ни один утопист новейшего времени ни словечка не возразил бы, например, против того заявления Белинского, что «один из высочайших и священнейших принципов нравственности заключается в религиозном уважении к человеческому достоинству во всяком человеке, без различия лица, прежде всего за то, что он — человек» [2]). Каждый социалист-утопист и каждый «типичный коммунист» безусловно согласился бы в этом случае с Белинским, и если наш автор говорит, что Белинский мог принять только ту часть утопического социализма, которая не становилась поперек дороги его «этическому индивидуализму», то это свидетельствует лишь о крайней скудости его сведений по части утопического социализма. Мне сдается, что взгляд г. Иванова-Разумника на этот социализм составился не без значительного влияния «Бесов» Достоевского.

Что Белинский не долго ужился в мире с утопизмом, это справедливо. Но дело тут было не в его «этическом индивидуализме», а опять-таки в том, что он прошел школу Гегелевской философии. Он сохранил боязнь «произвольных, имеющих только суб'ективное значение, выводов» [3]). А без этих выводов невозможно обойтись утописту. Вот почему, под конец своей жизни, он начал очень презрительно относиться к «социалистам» (т.-е. к социалистам-утопистам). И по той же причине он, в то же время, пришел к тому выводу, что «внутренний процесс гражданского развития России начнется не раньше, как с той поры, когда русское дворянство обратится в буржуазию». Характерно, что как раз в то же время он осуждал Луи Блана за его неуменье отнестись к Вольтеру с исторической точки зрения. Это вовое настроение Белин-

[1]) Сэн-симонисты упрекали современное общество в том, что оно «ne s'occupe pas des individus», вследствие чего каждый думает только о себе, и большинство впадает в бедность. По теории бабувистов,—кажется, что это довольно «типичные коммунисты»!—общество возникает, как результат соглашения между «личностями», которые, «соединяя свои силы», стремятся обеспечить себе наибольшую сумму счастья. Эту же цель — наибольшее счастье личностей — преследуют сами бабувисты.

[2]) Эти слова Белинского приведены г. Ивановым-Разумником на стр. 251 первого тома.

[3]) Так выразился он в статье: «Взгляд на русскую литературу 1846 года».

ского в высочайшей степени интересно и важно для истории русской общественной мысли. Но г. Иванов-Разумник самым неудачным образом скомкал факты, относящиеся к этому периоду жизни Белинского. Да и не мог не скомкать! Он смотрит на факты через такие очки, которые скрывают от него истинный смысл их, но зато позволяют открывать в них то, чего никогда не было. Наш автор даже в статье о Бородинской годовщине ухитрился открыть предвосхищение теории «борьбы за индивидуальность» Михайловского. Дальше итти некуда: это поистине Геркулесовы столбы, потому что на самом деле названная статья была — совершенно наоборот — попыткой раз навсегда сойти с того пути, идя по которому русская общественная мысль пришла, между прочим, и к социологическим построениям Михайловского. Если бы Белинскому удалось решить ту задачу, над которой он бился в то время, то построения, подобные построениям Михайловского — т.-е. утопические по самому своему существу — были бы возможны разве только где-нибудь на задворках нашей общественной мысли. Но эта задача решена была не Белинским, а Марксом, и прежде чем идеи Маркса проникли в сознание передовых идеологов русского пролетариата, нам пришлось целые десятки лет кочевать в пустынях утопической абстракции.

XI

Мы уже знаем, что г. Иванов-Разумник считает Герцена родоначальником народничества. Относящиеся сюда взгляды Герцена получают у него следующую характеристику:

«Народничество Герцена, это прежде всего — отрицательное отношение к современному политико-экономическому развитию Западной Европы, а потому и требование примата социальных реформ над политическими, чтобы избежать мещанского пути развития Запада. Затем народничество, это—вера в возможность особого пути развития России, основанная, в свою очередь, на убеждении в анти-мещанстве и не-буржуазности «крестьянского тулупа» и на признании общинного устройства краеугольным камнем русского быта; поэтому народничество, это — отрицательное отношение к буржуазии, строгое разделение понятий «нации» и «народа» и ожесточенная борьба с экономическим либерализмом. В то же время народничество — неизбежная постановка той или иной «утопии» в начале социологических концепций, одинаково далеких как от социологического идеализма, так и от социологического

ультра-номинализма. Вот главные нити народничества Герцена, переплетающиеся у него в сложную, но гармонично сотканную ткань, характерную в общем для всего русского народничества» (I, 374).

Что Герцен апеллировал к «утопии» и что он не мог не апеллировать к ней, это верно, и мы сейчас рассмотрим, в какой мере это обстоятельство отразилось на стройности его социологических рассуждений. Но прежде я хочу остановиться на том, что г. Иванов-Разумник называет строгим разделением понятий «нации» и «народа».

Об этом разделении понятий он отзывается так:

«Герцен не впал в основную ошибку славянофильства, не смешал «народ» с «нацией», а наоборот, впервые сделал попытку разграничить их; вслед за Марксом, но вполне независимо от него, Герцен указывает, что прогрессивное увеличение «национального» богатства Англии приводит английский народ к все большему и большему голоду («Роберт Оуэн»). Следовательно, Герцен уже сознавал не только нетождественность, но часто и взаимную противоположность интересов нации и народа. Впоследствии Чернышевский и Михайловский подробно развили и обосновали это основное положение народничества, встреченное нами еще у Радищева и у декабристов; у Герцена оно было только мимолетным выражением убеждения в возможности особого пути развития России» (I, 370).

В главе о Чернышевском мы читаем: «В западно-европейском социализме понятия нации и народа впервые были разграничены Энгельсом, а вслед за ним и Марксом; в русском социализме вполне самостоятельно пришел к этой мысли Чернышевский» (не «Радищев»-ли? *Г. П.*) (II, 9).

У г. Иванова-Разумника разграничение понятий нации и народа означает сознание той истины, что рост национального богатства далеко не равносилен увеличению народного благосостояния. И эта истина в западно-европейском социализме была впервые сознана, уверяет он нас, Энгельсом. Но ему может поверить только тот, кто не имеет ни малейшего понятия об истории западно-европейского социализма. Уже в 1805 году, в Англии, появилась книга под заглавием «The effects of civilisation on the people in European states», автор которой, Charles Hall, поставил себе целью доказать, что с ростом национального богатства уменьшается народное благосостояние. И с тех пор эта мысль была, можно сказать, общепризнанной истиной в среде английских социалистов. С появлением в 1814 году работы Патрика Колкауна о богатстве, могуществе и вспомогательных средствах Британской Империи,

эта истина получила, между прочим, и статистическое подтверждение. В рассуждениях Оуэна она играет роль одного из самых важных экономических аргументов, а от Оуэна она переходит к Герцену, впервые сделавшему, по словам нашего столь сведущего автора, попытку разграничить народ с нацией. Я не стану распространяться о том, что той же мысли отведено весьма почетное место у Сисмонди в его «Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population» (первое издание вышло в 1819 году); не стану напоминать о Фурье, который так хорошо разграничил понятие нации от понятия народа, что весьма ясно представлял себе, каким образом в «цивилизации» нищета порождается богатством, и почему промышленные кризисы являются «кризисами от полнокровия». Я скажу одно: человек, взявшийся толковать о русском социализме и не имеющий ни малейшего понятия об истории социализма в Западной Европе, непременно должен был наделать самых глубоких ошибок. Это было в порядке вещей.

Теперь возвращаемся к «утопии» Герцена. В чем она состояла?

«Михайловский как-то выразился, что социология должна начать с некоторой утопии. С утопии начал и Герцен, веря, что не все реки истории текут в болота мещанства... Это была вера в девственные, незараженные мещанством силы русского народа, вера в «крестьянский тулуп», как говорил Тургенев, а за ним и эпигоны западничества... Герцен, действительно, настолько же верил в светлую будущность России, насколько был убежден в неминуемом и ближайшем разложении западноевропейского мира... Будущее России в том, что она избегла заражения ядом мещанства, ибо «мещанство — последнее слово цивилизации, основанной на безусловном самодержавии собственности», а в России типичной является не частная, а общинная собственность. Герцен верил в коренное анти-мещанство русского народа и вообще всего славянства; его поддерживала надежда возможности отсутствия буржуазии в России или, по крайней мере, ее существования в качестве quantité négligeable. Отсюда две характерные стороны его народничества: отрицательная — борьба с либеральным доктринаризмом, положительная — проповедь освобождения крестьян с землей, находящейся в общинном пользовании; в первом случае Герцен категорически разошелся с молодым западничеством, во втором — он настолько же приблизился к славянофильству» (I, 350).

Герцен верил в анти-мещанство русского народа и вообще всего славянства. Это так; но об этом толковать нет теперь ни малейшей на-

добности, потому что вряд ли кто-нибудь станет теперь защищать теорию, лежавшую в основе этой веры. Теория эта, сводящаяся к убеждению в том, что исторические судьбы народов определяются свойствами народного духа, при чем дух каждого народа обладает особыми свойствами, — есть одна из тех разновидностей идеализма, несостоятельность которых давно уже замечена и осмеяна даже людьми, вообще говоря, склонными к идеалистическому об'яснению истории [1]). Но не мешает присмотреться поближе ко взгляду Герцена на значение общины.

В письме к Мишлэ («Русский народ и социализм») он говорит: «У русского крестьянина нет нравственности, кроме вытекающей инстинктивно, естественно из его коммунизма; эта нравственность глубоко народная; немногое, что известно ему из Евангелия, поддерживает ее; явная несправедливость помещиков привязывает его еще более к его правам и к общинному устройству.

«Община спасла русский народ от монгольского варварства и от имперской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хоть и сильно потрясенная, устояла против вмешательств власти; она благополучно дожила до развития социализма в Европе.

«Это обстоятельство бесконечно важно для России» [2]).

В другом месте того же письма Герцен замечает, указав на то, что партия движения, «прогресса» (письмо появилось первый раз в 1851 году) требует освобождения крестьян с землей: «Из всего этого вы видите, какое счастье для России, что сельская община не погибла, что личная собственность не раздробила собственности общинной; какое это счастие для русского народа, что он остался вне всех политических движе-

[1]) Прим. из сб. «От обороны к нападу».—Нужно, однако, заметить, что, идеалистическая в своей последней основе и в своих окончательных выводах, эта теория Герцена была, в своих промежуточных звеньях, проникнута материалистическим сознанием зависимости «сознания» от «бытия»: западное «мещанство» обусловливалось, по мнению Герцена, исключительным господством на Западе частной собственности, а отвращение русских от мещанства об'ясняется существованием у них поземельной общины. Признавая, что сама община есть, в последнем счете, создание русского народного духа, Герцен противоречил сам себе. Это было то самое противоречие, в котором вращались французские историки времен реставрации и социалисты-утописты: сознание определяется бытием, а бытие сознанием. Противоречие возникало у них оттого, что они не шли далее признания взаимодействия между бытием и мышлением.

[2]) Соч. А. И. Герцена, т. V, стр. 194-195.

ний, вне европейской цивилизации, которая, без сомнения, подкопала бы общину и которая ныне сама дошла в социализме до самоотрицания» [1]).

XII

Итак, счастье русского народа заключается прежде всего в том, что он остался вне европейской цивилизации и вне всех политических движений. Это—счастье застоя, то самое счастье, которое И. Аксаков обозначил впоследствии словами: «спасительная неподвижность». Но неподвижность не есть движение к идеалу. Из того, что русский народ оставался неподвижным в течение целых столетий, вовсе еще не следует, что он более, нежели народы Западной Европы, способен двинуться к социализму. А ведь община — еще не социализм; это в лучшем случае только возможность социализма. Где же та сила, под действием которой возможность станет действительностью? В этом весь вопрос.

В 30-й главе «Былого и Дум» Герцен так отвечает на него:

«Эти основы нашего быта — не воспоминания; это живые стихии, существующие не в летописях, а в настоящем; но они только уцелели под трудным историческим вырабатыванием государственного единства и под государственным гнетом, только сохранились, но не развились. Я даже сомневаюсь, нашлись ли бы внутренние силы для их развития без петровского периода, без периода европейского образования.

«Непосредственных основ быта недостаточно. В Индии до сих пор и спокон века существует сельская община, очень сходная с нашей и основанная на разделе полей; однако индийцы с ней недалеко ушли» [2]).

Это как нельзя более справедливо. Но если это справедливо, то я спрашиваю еще раз, где же та сила, которая поведет Россию дальше, нежели ушли индийцы? На этот вопрос Герцен отвечает указанием на мощную мысль Запада.

«Одна мощная мысль Запада, к которой примыкает вся длинная история его, в состоянии оплодотворить зародыши, дремлющие в патриархальном быту славянском. Артель и сельская община, раздел прибытка и раздел полей, мирская сходка и соединение сел в волости, управляющиеся сами собой,—все это краеугольные камни, на которых созиждется храмина нашего будущего свободно-общинного быта. Но эти

[1]) Там же, V стр. 198-199.

[2]) Там же, т. VII, стр. 287.

краеугольные камни—все же камни... и без западной мысли наш будущий собор остался бы при одном «фундаменте» [1]).

Прекрасно. Однако мысль становится историческим двигателем только тогда, когда она попадает в головы значительного числа людей. Есть ли у нас какие-нибудь основания думать, что мощная мысль Запада начинает проникать в крестьянские головы? Нет, таких оснований Герцен не видит [2]). А если крестьяне недоступны влиянию мощной мысли Запада, то на кого же она влияет? Она влияет на «нас», на людей, усвоивших западные социалистические идеалы. В «нас»—все дело; именно «мы» и представляем собою средство, благодаря которому переход русского народа к социализму из возможного станет действительным. В брошюре «Du développement des idées revolutionnaires en Russie» Герцен говорит о союзе философии с социализмом (стр. 156-я) и определяет (стр. 143-я) задачу тех, которые представляют собой интеллигенцию страны.

К этому надо сделать два добавления. Во-первых, Герцен называет современную ему интеллигенцию—по преимуществу дворянской интеллигенцией [3]). Во-вторых, для большей верности Герцен готов апеллировать также и к правительству. В феврале 1857 года он писал (в статье: «Еще вариации на старую тему»):

«Мало чувств, больше тягостных, больше придавливающих человека, как сознание, что можно теперь, сейчас, ринуться вперед, что все под руками и что не достает одного понимания и отваги со стороны ведущих. Машина топится, готова, жжет даром топливо, даром теряется сила, и все оттого, что нет смелой руки, которая бы повернула ключ, не боясь взрыва.

«Пусть же знают наши кондукторы, что народы прощают многое... если они только чуют силу и бодрость мысли. Но непонимание, но бледную шаткость, но неуменье воспользоваться обстоятельствами, схватить их в свои руки, имея неограниченную власть, — ни народ, ни история никогда не прощают, какое там доброе сердце ни имей» [4]).

---

[1]) Там же, стр. 287—288.

[2]) В другом месте он прямо об'являет крестьянство самой консервативной частью населения: «Les paysans forment la partie la moins progressiste de toutes les nations» («Du développement des idées révolutionnaires en Russie». Iskander. Paris 1851, p. 33).

[3]) «Le travail intellectuel, dont nous parlons, ne se faisait ni au sommet de l'etat ni à sa base, mais entre les deux, c'est-à-dire en majeure partie entre la petite et la moyenne noblesse» (Ibid., p. 84).

[4]) Соч. А. И. Герцена, т. X, стр. 293.

Однако надежда на «кондукторов» вспыхивала у Герцена не надолго. Более продолжительным и прочным было у него убеждение в том, что от «кондукторов» Россия ничего хорошего не дождется и «что Петр Великий теперь в нас», т.-е. интеллигенции [1]).

Но историческая наука не оставляет теперь ни малейшего сомнения в том, что реформы Петра были подготовлены и вызваны развитием Московской Руси. Поэтому, если «мы» хотим сыграть роль Петра Великого, «мы» должны доказать, что почва для «нашей» социалистической деятельности подготовляется внутренним развитием общины. В другом месте сам Герцен спрашивает: «Где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?» Но его собственные рассуждения о возможном успехе «нашей» социалистической деятельности совсем не указывают на такую необходимость. Естественно поэтому было бы ожидать, что он сам видел, как мало убедительны эти его рассуждения. Но в том-то и дело, что эти рассуждения возникли в его голове, как последнее утешение человека, разочаровавшегося в будущем западной цивилизации и готового схватиться за первую попавшуюся соломинку, чтоб не утонуть в бездне отчаяния. Утопающий никогда не бывает расположен относиться критически к той соломинке, за которую он хватается. Мы видели в первой половине этой статьи, что, рассуждая о Западной Европе, Герцен более или менее твердо стоял на той точке зрения, что ход развития мыслей определяется ходом развития жизни, общественное сознание определяется общественным бытием. Но именно потому, что, держась этой точки зрения, он пришел к самым безотрадным выводам насчет будущей судьбы Запада, он, оборачиваясь к России, довольно быстро и незаметно для себя стал на совершенно противоположную точку зрения: дальнейшее развитие нашего общественного б ы т и я должно было определиться, по его тогдашнему мнению, с о з н а н и е м —«нашей» деятельностью — деятельностью людей «представляющих собой интеллигенцию страны, те органы народа, посредством которых он стремится понять свое собственное положение» [2]). Дальнейшее бытие к р е с т ь я н с к о й России определится сознанием ее, преимущественно д в о р я н с к о й, интеллигенции. Тут сказывается в парадоксальной форме отличительная черта утопизма Герцена, являющаяся, впрочем, хотя и в другом виде, отличительной чертой утопизма вообще. Выше я уже привел слова Маркса, согласно которым утописты всегда считают себя стоящими над

[1]) «Pierre, le grand homme... il est en nous» («Du développement», p. 150).

[2]) «Du développement», p. 143.

«обществом». «Мы», которым выпала на долю роль Петра Великого, по необходимости должны стать над той крестьянской Россией, той «дикой общиной» (как выражается сам Герцен), которую «мы» должны привести к выработанному развитием Запада социалистическому идеалу. И заметьте: говоря о ходе развития западно-европейского общества, Герцен держится того убеждения, что «мы не имеем ортопедических возможностей исправлять» этот ход, согласно своим идеалам. А что касается России, то нам для успеха нашей деятельности непременно нужно было бы запастись целым рядом «ортопедических возможностей»; иначе «дикая община» рисковала бы надолго, если не навсегда, остаться «дикой» и продолжать служить основой для того государственного здания, которое воздвигалось в течение московского и петербургского периодов нашей истории. Словом, здесь Герцен повторил ту же ошибку, которую он считал самой главной ошибкой славянофилов. По его чрезвычайно меткому замечанию, самая главная ошибка славянофилов заключалась в том, что они считали возможным воскресить прошлое русского народа, отделив в этом прошлом хорошее от дурного и устранив дурное в интересах хорошего [1]). Герцен об'явил подобное отделение и устранение совершенно невозможным. И он же должен был признать их не только возможными, но прямо необходимыми для осуществления его собственной программы. Г. Иванов-Разумник, конечно, совсем не замечает этой ошибки, общей Герцену со славянофилами. Мало того, он видит в этой ошибке преимущество народничества перед славянофильством [2]).

Совершенно излишне доказывать, что такая ошибка никакого преимущества собой не представляет. Но вполне верно то, что она красной нитью проходила через все соображения народников о будущем развития нашего народа. Мы видим теперь, что эта нить представляет собой, собственно говоря, утопический промах; но в народнические соображения она вплетена была не столько Герценом, сколько Бакуниным. Бакунин насчитывал в русском народном идеале шесть главных черт: три дурных и три хороших [1]). Деятельность интеллигенции должна была уничтожить дурные стороны и упрочить хорошие.

Это напоминает известный анекдот, приводимый также и г. Ива-

---

[1]) «Du développement», p. 127—128.

[2]) «И, однако, сам Хомяков видел в идеальной славянофильской общине и хорошие и дурные стороны; он только не умел разложить их анализом, что впервые сделало, как мы увидим, народничество» (I, 321).

[3]) «Государственность и анархия», загр. изд., примеч. А, стр. 10.

новым-Разумником о человеке, который собирался добывать углерод из хлора. Формула хлора—Cl; если вы будете нагревать хлор, то l улетучится и останется C, а C есть формула искомого углерода. Этому химику уподоблялись решительно все утописты, не только у нас в России, но и во всем мире. Если б г. Иванов-Разумник, так много толкующий о критической философии, обладал хоть мало-мальски критическим умом, тогда эта ошибка утопистов, разумеется, не ускользнула бы от его внимания. Но в том-то и беда, что его критицизм — одна пустая «словесность». Вместо того, чтоб критиковать утопистов, наш автор беспомощно плетется за ними, пользуясь слабыми сторонами их взглядов для обоснования своего собственного, поистине мещанского миросозерцания. Мы уже знаем, в чем видит он, со своей стороны, ошибку Герцена: «ошибка Герцена была в том, что анти-мещанства он искал в классовой и сословной группе, между тем как сословие и класс—всегда толпа, масса серого цвета, с серединными идеалами, стремлениями, взглядами; отдельные более или менее ярко окрашенные индивидуальности из всех классов и сословий составляют внеклассовую и внесословную группу интеллигенции, основным свойством которой и является анти-мещанство»[1]).

Иначе сказать, ошибка Герцена, по мнению нашего «яркоокрашенного» автора, состояла в том, что он был социалистом. А отсюда неизбежно следует, что этот автор «ярко окрашен» в буржуазный цвет.

И этот-то человек, так ярко окрашенный в буржуазный цвет, выступает на защиту «русских социалистов», противопоставляя их будто бы широкие взгляды будто бы узким взглядам «ортодоксальных» марксистов. Oh, ironie, sainte ironie, viens, que je t'adore!

XIII

Если ошибка Герцена заключалась в том, что он искал анти-мещанства в «толпе, массе серого цвета», то одну из величайших заслуг его наш автор видит в отрицании ходячего противоположения альтруизма и эгоизма. Это отрицание, «не сопровождающееся притом моралью утилитаризма (как это было у публицистов шестидесятых годов), переносит нас к этическому индивидуализму религиозно-философского

[1]) Курсив г. Иванова-Разумника.

течения начала XX века» (I, 340). Так говорит г. Иванов-Разумник. И нельзя не признать, что отрицание противоположения альтруизма и эгоизма теоретически совершенно правильно. Но наш автор очень ошибается, когда утверждает, на этом основании, что Герцен «первый указал верный путь от этического индивидуализма к социологическому и перебросил в этом месте мост между славянофильством и западничеством» (I, 341). На самом деле ни на какое первенство в этом отношении Герцен не мог бы претендовать по той простой причине, что, отрицая противоположение эгоизма и альтруизма, он просто-напросто повторял мысль, не один раз высказанную Гегелем, философию которого он, вместе со многими своими мыслящими современниками, внимательно изучал в первой половине 40-х годов. Если бы наш автор так же внимательно изучил эту философию, как Герцен, то он понял бы, что вопрос об «индивидуализме» совершенно не допускает никаких отвлеченных решений и приобретает определенный смысл только тогда, когда рассматривается с точки зрения определенных исторических условий. Герцен, в качестве ученика Гегеля, очень хорошо замечает по этому поводу: «Гармония между лицом и обществом не делается раз навсегда, она становится[1]) каждым периодом, почти каждой строкой и изменяется с обстоятельствами, как все живое. Общей нормы, общего решения тут не может быть»[2]). Какой вид принимают отношения лица к обществу в данное историческое время, это зависит в последнем счете от общественно-экономического строя этого времени. Развитие же общественно-экономического строя определяется развитием производительных сил общества, а вовсе не тем, как смотрит тот или другой теоретик на вопрос об индивидуализме: взгляды теоретиков сами определяются ходом общественно-экономического развития. Если теоретики этого не сознают; если они ищут гармонии между лицом и обществом в области отвлеченных, хотя бы и социологических, построений, то этим они показывают только то, что они еще не перестали быть утопистами. Герцен, который, поскольку он был гегельянцем, сознавал, что общее решение вопроса об индивидуализме невозможно, сам оставался утопистом и поскольку он оставался им, он сам готов был искать общего решения этого вопроса. Так, в брошюре «Du développement des idées révolutionnaires en Russie» (p. 141) он упрекает славянофилов в том, что они не говорят, каким образом решается у них великая антиномия между сво-

[1]) Курсив Герцена.

[2]) Соч. А. И. Герцена, т. V, стр. 157.

бодой отдельного лица и государством. В качестве человека, стремившегося разрешить эту «великую антиномию», он ничем не отличался от других социалистов-утопистов своего времени. И если он поддразнивал некоторых из них неожиданным для них вопросом о том, почему каждый отдельный человек должен приносить себя в жертву обществу [1]), то это показывает не то, что он покидал абстрактную почву утопизма, а только то, что, оставаясь на ней, он обнаруживал, как бывший ученик Гегеля, гораздо большую гибкость мысли, нежели большинство утопистов, не имевших —особенно во Франции —ни малейшего понятия о Гегеле. Но г. Иванов-Разумник, которому суждено видеть с и л у изучаемых им русских писателей в том, что составляло их с л а б о с т ь, хвалит Герцена именно за эти попытки найти отвлеченное решение «великой антиномии».

Когда человек хочет найти общее решение такого вопроса, который не допускает никаких общих решений, он незаметно для себя становится схоластиком, беспомощно путающимся в своих собственных определениях. Взять хотя бы г. Иванова-Разумника. Он, который, разумеется, и к славянофилам пристает прежде всего с вопросом о том, как решают они проблему [2]) об «индивидуализме», открывает в славянофильстве «несомненные» а н а р х и с т с к и е к о н ц е п ц и и [3]). «Своеобразный анархизм Толстого, а главным образом Достоевского и религиозных романтиков, — замечает он, — ведет свое начало по прямой линии от славянофильства» (I, 324). Но анархическая концепция есть, как известно, антигосударственная концепция. Поэтому, услыхав от нашего автора, что славянофилы склонялись к анархизму, читатель придет в полное недоумение, встретив у него же такую фразу: «лицо д л я г о с у д а р с т в а [4]), иначе будет эгоизм, своеволие—таков был обычный аргумент славянофильства» (I, 340, 341). Вот вам и «анархические концепции»! Как же это так? Да очень просто: усиливаясь найти общее решение вопроса об индивидуализме, г. Иванов-Разумник забрался в такую темноту, в которой все кошки кажутся серыми, и «а н а р х и ч е с к и е к о н ц е п ц и и» представляются, как две капли

[1]) См. приведенный г. Разумником (I, 366, 367) разговор Герцена с Луи Бланом.

[2]) Эту проблему он называет своей ариадниной нитью (I, 307). И он, в известном смысле, прав. Жаль только, что эта нить приводит его лишь к путанице понятий и к презрительному, самодовольно-мещанскому взгляду сверху вниз на «толпу, массу серого цвета».

[3]) Курсив г. Разумника.

[4]) Курсив мой.

воды, похожими на концепции крайних государственников.

После этого мы уже не удивимся, прочитав в его книге следующие строки: «Славянофилы и западники первые внесли некоторую схематизацию, необходимую для теоретического решения проблемы индивидуализма. Они расходились друг с другом во многом, не сознавая, что во многих отношениях их спор был спором о словах; однако тщательное определение терминологии есть первый шаг к уяснению спора» (I, 314).

Если бы кто-нибудь все-таки обнаружил некоторое изумление по поводу этих слов г. Иванова-Разумника, то я поставлю ему на вид следующую параллель:

В своем споре с Самариным западник Кавелин писал: «Покуда во всех переменах общественного быта в наше время я вижу одно очень высказанное стремление: дать человеку, личности сколько возможно более развития»... (приведено Разумником на стр. 315, I).

С своей стороны славянофил Хомяков утверждал: «В двух видах является труд человечества —в развитии общества и в развитии личностей» (приведено г. Разумником I, 319).

Это ведь в самом деле почти одно и то же. А к этому надо прибавить следующее справедливое замечание г. Иванова-Разумника по поводу только что приведенных мною слов Хомякова: «И это—общее мнение всего славянофильства в его отношении не к человеку, а к личности: резко восставая против крайностей социологического индивидуализма, славянофильство не только не шло против личности, как этического начала, а напротив, выставляло ее на первое место» (I, 319).

В виду этой параллели можно, кажется, с полным правом сказать, что взгляды славянофилов были очень близки ко взглядам западников. Но, в таком случае, о чем же спорили между собой славянофилы и западники? И почему они вносили в свой спор так много той могучей страсти, которая вызывается обыкновенно лишь великими историческими вопросами?

В том-то и дело, читатель, что спор славянофилов с западниками был вызван вовсе не отвлеченной «проблемой индивидуализма». Отнюдь нет!

В течение этого спора каждой из сторон приходилось, конечно, обращаться и к этой «проблеме», точно так, как приходилось ей обращаться к целому ряду других «проблем». Но суть спора заключа-

лась вовсе не в ней. Суть спора была указана Герценом еще в 1851 году. «Народ остался равнодушным зрителем 14-го декабря,—писал он.— Всякий сознательный человек видел ужасный результат полного разрыва между Россией национальной и Россией европеизованной. Всякая связь между ними была разорвана; надо было восстановить ее; но как? В этом и заключался великий вопрос» [1]).

Вопрос, в самом деле, заключался именно в этом. Ответить на него можно было, только найдя решение задачи, мучившей когда-то Белинского: открыть в об'ективной русской действительности такие противоречия, дальнейшее развитие которых должно было привести к ее отрицанию.

Наш автор просмотрел как этот великий вопрос, так и единственно возможный ответ на него. Повторяю, он принадлежит к категории тех людей, которые слона-то и не замечают.

XIV

«Чернышевский пошел далее по пути, намеченному Герценом,— говорит г. Иванов-Разумник,—он придал народничеству научную форму, освободил его от тех суб'ективных надстроек, которые об'яснялись личными переживаниями Герцена; он был главным выразителем социалистического направления русской интеллигенции шестидесятых годов. И прежде всего надо указать на то, что утопическим социалистом Чернышевский не был никогда. Русская интеллигенция пережила и перечувствовала утопический социализм в лице—прежде всего Белинского, а затем—петрашевцев; уже Герцен, после 1848 г., смело вступил своими теориями на путь социализма реального; Чернышевский, конечно, не мог вернуться назад» (II, 8).

До сих пор считалось, что развитие общественной жизни Западной Европы привело социалистическую мысль от утопии к науке. В истории г. Иванова-Разумника мы встречаемся еще с «реальным» социализмом, на путь которого будто бы выступил Герцен после 1848 года. Мы уже видели, что точка зрения Герцена—в его рассуждениях о возможном будущем России — была точка зрения утопического социализма. Теперь посмотрим, как характеризует наш автор «реальный» социализм Чернышевского, каким образом доказывает он.

[1]) «Du développement etc.», p. 98.

что Чернышевский никогда не был утопическим социалистом. Вот послушайте:

«Если в его романе «Что делать?» (1862—1863 г.г.) конечные цели социализма ярко раскрашены всеми цветами фурьеризма, то не надо забывать, для какого читателя Чернышевский писал свой роман; роман этот—намеренно лубочное произведение, написанное исключительно с пропагандистской целью. Читай, добрейшая публика! прочтешь не без пользы. «Истина—хорошая вещь!—насмешливо обращается к своей аудитории Чернышевский:—...ты, публика, добра, очень добра, а потому ты неразборчива и недогадлива... Тебе, проницательный читатель, я скажу, что это (речь идет о Рахметове)—не дурные люди; а то ведь ты, пожалуй, не поймешь сам-то»!.. Если, пропагандируя перед подобной аудиторией социализм, Чернышевский дошел бы даже, вслед за Фурье, до пресловутых анти-львов, анти-акул и морей из лимонада, то и в таком случае трудно было бы обвинить его (как социолога, а не романиста) в приверженности к утопическому социализму. В ответ на такое обвинение достаточно указать хотя бы только на отзыв Чернышевского о системах утопического социализма в VI главе «Очерков гоголевского периода русской литературы» («Современник», 1856 г., № 9), и еще более резкий отзыв в статье о «Studien» Гакстгаузена там же, 1857 г., № 7) .«Утопический социализм, — говорит Чернышевский,— пережил сам себя; сражаться с ним в середине XIX века так же смешно, как, например, начать ожесточенную борьбу с идеями Вольтера; все эти дела давно минувших дней, дела времен очаковских и покоренья Крыма».

«Итак, народничество Чернышевского (мы еще убедимся ниже, что его мировоззрение было именно народничеством) носило вполне реальную окраску» (II, 9).

К сожалению, это «итак» г. Иванова-Разумника не имеет под собой никакой «реальной» основы. В этом не трудно убедиться, перечитав те отзывы Чернышевского об утопическом социализме, на которые ссылается г. Иванов-Разумник. Вот эти отзывы.

В VI главе «Очерков гоголевского периода русской литературы» Чернышевский говорит:

«В то время (когда складывалось миросозерцание «Огарева и его друзей».—*Г. П.)* во Франции возникали, как противоречие бездушному и убийственному учению экономистов, новые теории национального благосостояния. Идеи, одушевлявшие новую науку, высказывались еще в фантастических формах, и предубежденным или руководившимся свое-

корыстными побуждениями противникам легко было, оставляя без внимания здравые и высокие основные идеи новых теоретиков и выставляя в утрированном виде мечтательные увлечения, которых вначале не избегает ни одна новая наука, осмеивать системы им ненавистные. Но под видимыми странностями и под фантастическими увлечениями скрывались в этих системах истины и глубокие и благодетельные. Огромное большинство и ученых людей, и европейской публики, поверив пристрастным и поверхностным отзывам экономистов, не хотели понять смысла новой науки, все смеялись над несбыточными утопиями, и почти никто не считал нужным основательно и беспристрастно изучать их. Г. Огарев и его друзья занялись этими вопросами, понимая чрезвычайную их важность для жизни» [1]).

Что говорят нам эти строки об отношении Чернышевского к французскому утопическому социализму? Прежде всего то, что он считал его новой наукой, т.-е., иначе сказать, не признавал утопическим. А если не признавал утопическим, то и не отрицал, не считал отжившим, как в этом уверяет нас г. Иванов-Разумник. Устарелыми, отжившими, утопическими представлялись Чернышевскому только те «фантастические формы», в которых высказывались новые «научные» идеи; только те «мечтательные увлечения», которыми грешили иногда люди, додумавшиеся до «научных» идей. Самые же эти идеи Чернышевский считал глубокими и благодетельными истинами. Похоже ли это на то, что говорит нам от имени Чернышевского г. Иванов-Разумник?

В статье о книге Гакстгаузена Чернышевский пишет: «Гакстгаузен воображает, будто бы в 1847 году, когда была издана его книга, вопрос о сэнсимонизме и о тому подобных мечтах все еще оставался современным вопросом, и будто бы еще находились тогда серьезные люди, державшиеся системы Сэн-Симона. Добряк не замечал, что времена этой системы, действительно мечтательной и неосуществимой, прошли задолго до 1847 года, и что в этом году разве какая-нибудь невинная старая девушка держалась во Франции системы Сэн-Симона» [2]).

Это надо дополнить еще следующими строками: «Гакстгаузен, по сердечной простоте, перепутывает вопрос о пролетариате с сэнсимонистской системою; но мы предупреждаем читателей, что в наше время говорить о сэнсимонизме—то же самое, что говорить о какой-нибудь

---

[1]) Соч. Чернышевского, т. II, стр. 194. СПБ. 1906.

[2]) Соч., т. III, стр. 293.

системе физиократов или меркантилистов; все это дела давно минувших дней, дела «времен очаковских и покоренья Крыма» [1]).

Этот отзыв доказывает с ясностью, не допускающей никаких сомнений, что Чернышевский считал систему Сэн-Симона действительно—«мечтательной и неосуществимой». Но «мечтательной и неосуществимой» считал эту систему также и Фурье, как это тоже видно с ясностью, не допускающей никаких сомнений, из некоторых полемических его статей. Значит ли это, что Фурье тоже никогда не был утопическим социалистом? Кажется, что совсем еще не значит.

Обращаемся опять к Чернышевскому. «Эта ошибка со стороны Гакстгаузена довольно груба,—продолжал он,—но еще страннее, что в 1857 году, то-есть десятью годами позднее Гакстгаузена, «Экономический указатель» все еще воображает видеть перед собой каких-то утопистов. Смеем уверить его, что такие опасения столь же приличны нашему веку, как, например, споры против какого-нибудь Вольтера; люди, подобные Вольтеру и Сэн-Симону, давным-давно сошли с исторического поприща, и беспокоиться о них совершенно напрасно. Если память нас не обманывает, знаменитый Бастиа, служащий авторитетом для «Экономического указателя», спорил против людей, которые гораздо удачнее смеялись над сэнсимонистскими мечтаниями и которые, каковы бы ни были их недостатки, уже ни в каком случае не могут быть названы мечтателями. Положительный и холодный расчет не имеет ничего общего с поэтическими грезами» [2]).

Посмотрите же. Люди, против которых спорил Бастиа, ни в каком случае не могли быть, по мнению Чернышевского, названы мечтателями: они придерживались «положительного и холодного расчета». С кем же спорил Бастиа? Он спорил, между прочим, с протекционистами; но очевидно, что не протекционистов имеет в виду Чернышевский. А в таком случае ясно, что он намекает на французских социалистов-утопистов — и прежде всего на Прудона и Шевэ, против которых направлены брошюры Бастиа: «Capital et rente» и «Gratuité du crédit». Прудон, если хотите, в самом деле не был мечтателем и совсем не чуждался «положительного и холодного расчета»; но достаточно прочесть «Нищету философии» Маркса, чтобы убедиться в том, что Прудон обеими ногами стоял на почве утопического социализма. Значит, это противопоставление Чернышевским Прудона Сэн-Симону вовсе еще не

---

[1]) Соч., т. III, стр. 293.

[2]) Там же, т. III, стр. 293.

ручается за то, что наш великий просветитель 60-х годов сам не был утопистом.

Переходим, наконец, к роману «Что делать?» Г. Иванов-Разумник признает, что в этом романе «конечные цели социализма ярко раскрашены всеми цветами фурьеризма», и на этом основании он согласен признать этот роман утопическим произведением. Однако он находит, как мы знаем, одно важное обстоятельство, сильно смягчающее, по его мнению, вину Чернышевского: «роман этот—намеренно лубочное произведение, написанное исключительно с пропагандистской целью». Прочитав эти строки, я невольно вспомнил об услужливом медведе, сгонявшем мух со лба пустынника.

Роман «Что делать?», несомненно, написан с пропагандистской целью; но отсюда еще вовсе не следует, что он представляет собой намеренно лубочное произведение. Вот пример. «История русской общественной мысли» г. Иванова-Разумника написана тоже, конечно, с целью пропаганды идей «индивидуализма», но кто же назовет эту историю «намеренно-лубочным» произведением? Правда, ему с полным правом принадлежит эпитет «лубочного», но разве в намерения г. Иванова-Разумника входило написать 2-томную лубочную историю русской общественной мысли? Я сильно сомневаюсь в этом. Я полагаю, что лубочность явилась сама собой, ненароком.

Что же касается Чернышевского, то, не говоря уже о том, что он не мог задаться целью написать лубочное произведение, я замечу еще вот что. Роман «Что делать?», разумеется, слаб в художественном отношении. Но в нем так много ума, наблюдательности, иронии и благородного энтузиазма, что назвать его лубочным произведением может только тот, кто сам одарен от природы совершенно лубочным вкусом.

Наш автор, повидимому, думает, что к числу утопистов принадлежат только те социалистические писатели, которые занимаются изображением будущего, социалистического, общества. Роман «Что делать?» изобилует подобными описаниями; вот г. Иванов-Разумник и решил, что в этом романе высказываются утопические взгляды. А так как Чернышевский был зачислен им по ведомству «реального социализма», то он умозаключил, что знаменитый роман является лишь подтверждающим правило исключением, т.-е., что когда Чернышевский писал «Что делать?», то он умышленно покинул точку зрения «реального» социализма и перешел на точку зрения социализма утопического. Нечего сказать, прекрасная «история русской общественной мысли»!

Эта «история» так хороша, что сам собою возникает вопрос: как могло быть «сочинено» подобное произведение? Но недоумение, выражающееся в этом вопросе, быстро рассеется, если мы припомним глубокомысленные слова того же г. Иванова-Разумника: «мещанство, это— узость, плоскость... узость формы, плоскость содержания». Этими словами, вообще, об'ясняются все недостатки разбираемой мной «истории».

Чернышевский сам говорит, что он в своей публицистической деятельности задался целью распространять идеи своих великих западных учителей. В том, что касается социализма, его учителями были французские и английские утописты: он очень много взял у Роберта Оуэна, много у Фурье, не мало у Луи Блана и т. д. Что касается философии, то, приготовляя к печати 3-е издание своих «Эстетических отношений искусства к действительности», он в написанном им предисловии к этому— впрочем, не состоявшемуся — изданию так характеризует ход своего умственного развития [1]):

«Автор брошюры, к третьему изданию которой пишу я предисловие, получил возможность пользоваться хорошими библиотеками и употреблять несколько денег на покупку книг в 1846 году. До того времени он читал только такие книги, какие можно доставать в провинциальных городах, где нет порядочных библиотек. Он был знаком с русскими изложениями системы Гегеля, очень неполными. Когда явилась у него возможность ознакомиться с Гегелем в подлиннике, он стал читать эти трактаты. В подлиннике Гегель понравился ему гораздо меньше, нежели ожидал он по русским изложениям. Причина состояла в том, что русские последователи Гегеля излагали его систему в духе левой стороны гегелевской школы. В подлиннике Гегель оказывался более похож на философов XVII века и даже на схоластиков, чем на того Гегеля, каким являлся он в русских изложениях его системы. Чтение было утомительно по своей явной бесполезности для сформирования научного образа мыслей. В это время случайным образом попалось желавшему сформировать себе такой образ мыслей юноше одно из главных сочинений Фейербаха. Он стал последователем этого мыслителя; и до того времени, когда житейские надобности отвлекли его от ученых занятий, он усердно перечитывал и перечитывал сочинения Фейербаха» [2]).

Интересно, что нашему глубокомысленному «историку» и в голову не приходит отметить следующий в высшей степени важный факт. Маркс

[1]) Боязнь цензуры заставляет его говорить о себе в третьем лице.

[2]) Соч. Чернышевского, т. X, часть 2-я, стр. 191, 192.

и Энгельса от идеализма Гегеля тоже пришли к материализму Фейербаха. Таким образом, в лице Маркса и Энгельса развитие западно-европейской общественной мысли совершалось в том же самом направлении, в каком развивалась русская мысль в лице Белинского и Чернышевского. Но затем обнаруживается разница. Белинский и Чернышевский не идут далее Фейербаха, между тем как Маркс и Энгельс совершают в философии этого мыслителя целый переворот, прилагая материалистический метод к об'яснению истории. И именно потому, что Марксу и Энгельсу удается совершить этот переворот, социализм в их лице переходит с почвы утопии на почву науки. Это очень легко понять. Стоит только припомнить указание Маркса на коренную ошибку социалистов-утопистов. Утописты говорили: люди представляют собой продукт обстоятельств и воспитания. Чтобы сделать людей хорошими, мы хотим изменить к лучшему те обстоятельства, при которых люди живут и воспитываются. Но, возражал Маркс, вы сами представляете собой продукт тех же обстоятельств; поэтому вы не имеете никакого логического права ставить себя над обществом.

Одно из двух.

И л и те обстоятельства, продуктом которых явились ваши реформаторские стремления, представляют собой нечто исключительное.

Тогда вы не имеете никакого основания рассчитывать на то, что о с т а л ь н о е общество, развивающееся при совершенно д р у г и х о б с т о я т е л ь с т в а х, станет когда-нибудь разделять эти ваши стремления.

И л и ж е обстоятельства, наличность которых вызвала к жизни ваши стремления, не представляют собой чего-либо исключительного, а влияют, кроме вас, и на все остальное общество или, по крайней мере, на значительную его часть.

Тогда у вас есть вполне достаточный повод рассчитывать, что это общество или эта его часть имеют или будут иметь те же самые стремления, какие имеете вы.

В первом случае ваши суб'ективные стремления п р о т и в о р е ч а т об'ективному ходу общественного развития.

Во втором—они с о в п а д а ю т с ним и потому приобретают всю ту силу, которая ему свойственна.

Так как победа — осуществление ваших стремлений — возможна только во втором случае, то ясно, что, когда вы хотите убедить себя и других в том, что вас ожидает именно победа, а не поражение, вы должны доказать, что ваши суб'ективные стремления не противоречат

об'ективному ходу общественного развития, а совпадают с ним и являются его выражением.

Формулировать задачу таким образом и значило сделать социализм из утопии наукой. Нам уже известно, что эта задача занимала Белинского в ту эпоху, когда он писал свою знаменитую статью о Бородинской годовщине; известно и то, что Белинскому не удалось решить ее, т.-е. что ему поневоле пришлось остаться в области утопии. В той же области пришлось остаться и Чернышевскому. И теперь, после того, что́ мы узнали от самого Чернышевского о ходе его философских занятий, мы можем сказать, по каким именно логическим причинам ему пришлось остаться в ней: усвоив материалистические взгляды Фейербаха, Чернышевский не сумел — как и сам Фейербах — применить эти взгляды к об'яснению истории.

В самом деле, когда он начал изучать Гегеля в подлиннике, то он нашел это занятие утомительным и бесполезным. Подлинный Гегель показался ему совершенно не похожим на того Гегеля, о котором говорили русские последователи великого немецкого идеалиста. Почему же непохожим? Чернышевский сам превосходно об'ясняет это: «причина состояла в том, что русские последователи Гегеля излагали его систему в духе левой стороны гегелевской школы». В каком же духе излагала Гегеля левая сторона его школы? Она излагала его, несомненно, в прогрессивном духе; но в то же самое время она в его исторических взглядах оставляла без внимания все те многочисленные материалистические элементы, которые вошли потом, как составная часть, в найденное Марксом материалистическое об'яснение истории[1]). Левая сторона гегелевской школы склонялась к поверхностному историческому идеализму. Исторический идеализм этого рода, не умеющий связать суб'ективные стремления людей с об'ективным ходом общественного развития, вообще составляет неот'емлемое свойство утопизма: утопист всегда держится идеалистического взгляда на историю.

Познакомившись с тем Гегелем, о котором говорила левая сторона Гегелевой школы и найдя подробное изучение подлинного Гегеля бесполезным, Чернышевский сам склонился к историческому идеализму. Это был большой недостаток, который не мог быть устранен последовавшим затем изучением Фейербаха. Философия этого последнего — что бы ни говорил о ней Ланге — была материалистической филосо-

[1]) Об этом см. мою статью «Zu Hegel's sechzigstem Todestage», напечатанную в «Neue Zeit» (ноябрь, 1901 года) и перепечатанную, в русском переводе, в книге «Критика наших критиков». Сочинения, т. VII].

фией. Но что касается и с т о р и и, то сам Фейербах, несмотря на некоторые имевшиеся у него зачатки материалистического об'яснения, смотрел на нее глазами идеалиста, подобно тому, как смотрели на нее французские материалисты XVIII века. Фейербах принес много пользы Чернышевскому, но он не избавил его от исторического идеализма.

Нам уже известно, что заслуга Маркса и Энгельса заключалась именно в устранении этой слабой стороны Фейербахова материализма. Но Чернышевский не заметил этой слабой стороны; он сам продолжал держаться идеалистического взгляда на историю и, как видно, совсем не отдавал себе отчета в важности столько раз указанной нами теоретической задачи, мучившей Белинского в начале сороковых годов: «развить идею отрицания», показать, каким образом данная неприглядная действительность ходом своего собственного развития приводится к своему собственному отрицанию. В своей борьбе с этой действительностью, Чернышевский, как истый «просветитель», уповал не на ее собственную об'ективную логику, а исключительно на суб'ективную логику людей, на силу разума и на то, что la raison finit par avoir raison. А это и значит, что он остался утопистом, несмотря на то, что он был мало склонен к «мечтательности» и очень дорожил «положительным и холодным расчетом».

Само собой разумеется, что, говоря все это, я совсем не думаю обвинять нашего великого «просветителя». Во-первых, я, как и все материалисты, хорошо знаю, что люди представляют собой продукт обстоятельств: человеку, развивавшемуся при тогдашних русских обстоятельствах, психологически невозможно было итти во главе европейской мысли, как бы ни были гениальны его способности. Маркс д о л ж е н был опередить Чернышевского по той достаточной причине, что Запад опередил Россию. Во-вторых, оставаясь социалистом-утопистом, Чернышевский пребывал в весьма почтенной компании: сказать, что он был последователем великих представителей западно-европейского утопического социализма, отнюдь не значит сказать что-нибудь обидное для него. Совсем напротив!

Однако пора вернуться к г. Иванову-Разумнику. Он говорит: «Чернышевский определил капитал, как «продукты труда, которые служат средствами для нового производства». Почти одновременно с Чернышевским подобное положение высказал и К. Маркс, заявляя, что некоторая сумма ценностей тогда только превращается в капитал, когда она «sich verwertet», т.-е. затрачивается в предприятие, образуя прибавочную ценность, когда она воспроизводится с известной надбавкой. И

Маркс, и Чернышевский—оба заимствовали свое определение капитала у Рикардо, при чем Маркс, под влиянием Родбертуса, несколько видоизменил, а Чернышевский заимствовал почти буквально (II, 11).

Тут что ни слово, то вопиющая, совершенно непростительная путаница экономических понятий. Во-первых, определения, даваемые капиталу Чернышевским, с одной стороны, и Марксом—с другой, не только не подобны между тобой, как это вообразил наш автор, а совершенно различны. Чернышевский смотрел на капитал с отвлеченной точки зрения; Маркс смотрел на него с точки зрения конкретной. Человек, называющий капиталом продукты труда, которые служат средством для нового производства, естественно должен признать, что капитал существует на всех ступенях экономического развития общества: ведь и в диких общинах первобытных охотников производство (охота) не обходится без употребления в дело некоторых предметов, созданных прежним трудом. Но именно против такого отвлеченного определения капитала и восстал Маркс еще в 40-х годах. Вот что писал он по этому поводу в брошюре «Наемный труд и капитал»:

«Капитал состоит из сырых материалов, орудий труда и всякого рода жизненных припасов, употребляемых на производство новых сырых материалов, новых орудий труда и новых жизненных припасов. Все эти составные части капитала создаются трудом, суть продукты труда—н а к о п л е н н о г о т р у д а. Накопленный труд, служащий средством для нового производства, есть капитал.

«Так говорят экономисты.

«Что такое негр-раб? Это — человек черной расы. Одно об'яснение стоит другого.

«Негр есть негр. Лишь в определенных условиях становится он рабом. Хлопчатобумажная прядильная машина есть машина для прядения хлопчатой бумаги. Лишь в определенных условиях становится она к а п и т а л о м. Вне этих условий она столь же мало капитал, как золото само по себе — д е н ь г и, или сахар — цена сахара».

Читатель может видеть отсюда, до какой степени взгляд Маркса «п о д о б е н» взгляду Чернышевского.

Далее, в качестве человека, почему-то считающего себя призванным отстаивать честь «русского социализма», г. Иванов-Разумник поспешил как мы видели, заметить, что Маркс пришел к своему взгляду на капитал «почти одновременно» с Чернышевским. Мы знаем теперь, что это неверно как в логическом, так и в хронологическом смысле (сочинение «Наемный труд и капитал» появилось в печати в 1849 году). Но

этого еще мало. Наш автор опять ошибается, когда говорит, что Чернышевский заимствовал свое определение капитала у Рикардо. Оно было заимствовано Чернышевским у Милля, а Миллю не было надобности заимствовать его у Рикардо по той простой причине, что оно издавна было общепринятым у всех буржуазных экономистов.

Наконец, совершенно напрасно наш автор думает, что взгляд Маркса на капитал сложился под влиянием Родбертуса. Не говоря уже о хронологии (еще раз обращаю внимание на то, что «Наемный труд и капитал» появился в печати в 1849 г.), достаточно напомнить, что Родбертус до конца дней своих не доработался до вполне ясного взгляда на капитал, как на общественное отношение производства: его сбивало представление о капитале «самом по себе» (Kapital an sich), т.-е. именно свойственное буржуазным экономистам отвлеченное представление о капитале.

«Так пишут историю!»

Я не имею решительно никакой возможности оценить по их высокому достоинству все драгоценные перлы, рассыпанные г. Ивановым-Разумником в главе о Чернышевском: для этого нужно было бы написать целую книгу. Но я все-таки должен отметить еще некоторые из этих перлов.

Приведя ту мысль Чернышевского, что цель правительства—польза индивидуального лица; что государство существует для блага индивидуальной личности; что общая норма для оценки всех фактов общественной жизни и частной деятельности — благо человека, г. Иванов-Разумник замечает:

«Достаточно и этого немногого, чтобы поставить Чернышевского в один ряд с величайшими представителями индивидуализма в истории русской общественной мысли; в этом отношении Чернышевский шел вслед за Белинским и Герценом и был предтечей Лаврова и Михайловского. И если мы уже в Герцене видели зачатки того «суб'ективизма», которому суждено было дать пышный цвет в семидесятых годах, то Чернышевский, по своим воззрениям, стоит еще ближе к этому «суб'ективному методу», заявляя, что «человек должен смотреть на все человеческими глазами» (II, 17).

Вот оно что! Наш автор возводит Чернышевского в ранг «предтечи Лаврова и Михайловского» — людей, выше которых он был, по крайней мере, на три головы. И за что выпала на долю Чернышевскому такая великая честь? За то, высказанное им, мнение, что «человек должен смотреть на все человеческими глазами». Но это мнение, в том его виде,

какой оно имеет у Чернышевского, было заимствовано этим последним у своего учителя в философии—Фейербаха. Таким образом выходит, что Фейербах тоже был весьма близок к «суб'ективному методу» и тоже заслуживает возведения в почетный ранг. Я советую г. Иванову-Разумнику в следующем издании своей «Истории русской общественной мысли» прибавить, что предтечей Лаврова и Михайловского был, между прочим, и Фейербах. А в четвертом издании той же истории можно будет присовокупить, что французский «г. Вольтер» был предтечей российского Вольтера—Сумарокова. Тогда у русского читателя получится вполне ясное и точное представление о ходе развития русской общественной и литературной мысли [1]).

Излагая взгляд Чернышевского на общину, наш автор, по своему обыкновению, не видит того, что является наиболее достойным внимания в этом взгляде. Он говорит: «Чернышевский... считал возможным, что раньше пролетаризации русского крестьянства Западная Европа дойдет до социалистической стадии развития, и тогда русская община послужит центром кристаллизации социалистического строя в России. Если мы вспомним, что около того же времени и Маркс и Энгельс предсказывали торжество социализма в Европе еще до наступления XX века, то точка зрения Чернышевского нам покажется вполне оправдываемой своей эпохой» (II, 25).

Первая задача всякого историка общественной мысли заключается не в том, чтобы «оправдать» того или другого писателя или общественного деятеля, а в том, чтоб дать читателю правильное представление об его настоящем взгляде или деле. Но эту-то задачу и не удается решить г. Иванову-Разумнику.

Статья «Критика философских предубеждений против общинного владения» доказывает, что страны, в которых сохранилось общинное владение, м о г у т, минуя фазис индивидуальной собственности, сразу перейти в фазис собственности социалистической. И она доказывает

[1]) Кстати, неужели г. Иванов-Разумник воображает, будто кто-нибудь из буржуазных экономистов отказался бы признать, что цель правительства — польза индивидуального лица, что государство существует для блага отдельного лица и т. д.? Если да, то он жестоко ошибается. Каждый из этих экономистов обеими руками подписался бы под этими положениями. Дело было не в том, что буржуазные противники Чернышевского не признавали их. Дело было в том, что буржуазные экономисты отстаивали такой общественный порядок, при котором эти положения превращались в пустую фразу. Вот тут-то и бил их Чернышевский. Но наш автор и этого «не заметил». В этом случае его, как кажется сбил с толку, Спенсер со своей теорией общества-организма.

это поистине блестящим образом [1]). Но она доказывает это именно вообще, в отвлеченном смысле, но не применительно к России. Что же касается России, то судьба общины в ней, как видно, уже тогда представлялась Чернышевскому совершенно безнадежной. В этом легко убедится всякий, кто даст себе труд прочитать внимательно первые три страницы знаменитой статьи. Чернышевский говорит там: «Мне совестно вспомнить о безвременной самоуверенности, с которою поднял я вопрос об общинном владении. Этим делом я стал безрассуден,—скажу прямо, стал глуп в своих собственных глазах» [2]). Почему же это? Потому ли, что противники обнаружили пред Чернышевским слабость его аргументации? Нет. «Напротив,—говорит Чернышевский,—со стороны успеха именно этой защиты я могу признать за своим делом чрезвычайную удачу: слабость аргументов, приводимых противниками общинного владения, так велика, что без всяких опровержений с моей стороны начинают журналы, сначала решительно отвергавшие общинное владение, один за другим делать все больше и больше уступок общинному поземельному принципу» [3]). В чем же дело? А вот в чем:

«Как ни важен представляется мне вопрос о сохранении общинного владения, но он все-таки составляет только одну сторону дела, к которому принадлежит. Как высшая гарантия благосостояния людей, до которых относится, этот принцип получает смысл только тогда, когда уже даны другие, низшие гарантии благополучия, нужные для доставления его действию простора» [4]).

Вот этих-то низших гарантий и не видел Чернышевский в тогдашней России. Те конкретные условия, среди которых суждено было развиваться русской общине, были до такой степени неблагоприятны для нее, что невозможно было ожидать ее непосредственного перехода в высшую фазу общественного владения землей. Она становилась вредной для народного благосостояния. А потому нелепо было защищать ее. И потому же стыдился Чернышевский того, что он выступил на ее защиту.

Отсюда следует, что ссылаться в свою пользу на статью «Критика

---

[1]) Небезынтересно отметить вот что. Народники и субъективисты всегда находили эту статью Чернышевского превосходной, а ее аргументацию безупречной. Но вся аргументация Чернышевского опиралась на ту самую «триаду Гегеля», над которой они не переставали насмехаться, не имея, впрочем, о ней ни малейшего понятия. У них всегда было две меры, два весов. Ведь они и Маркса готовы были полюбить, услыхав одним ухом, что он не считал себя «марксистом».

[2]) Соч. Чернышевского, т. IV, стр. 304.

[3]) Там же, стр. 306.

[4]) Там же, стр. 306.

философских предубеждений против общинного владения» народники и суб'ективисты не имели ни малейшего права. Напротив, она должна была бы вызывать в них довольно неприятные представления. Они должны были бы сказать себе: если Чернышевский стыдился самого себя потому, что он защищал русскую общину в конце 50-х годов, то коль скоро не стал бы он стыдиться нас, требующих от полицейского государства «закрепления общины» в 70-х, 80-х и даже 90-х годах? Задал же бы он нам, если б жестокая судьба не удалила его с литературной сцены!

Народники не говорили себе этого, так как они совсем не были расположены вдумываться в первые страницы статьи «Критика философских предубеждений». Не говорит этого своему читателю и г. Иванов-Разумник, отчего, разумеется, только проигрывает его «История русской общественной мысли».

Но тут я должен сделать следующее признание: очень возможно что я сам отчасти виноват в промахе нашего автора.

В своей книге «Наши разногласия» я писал, что Чернышевский, доказав отвлеченную возможность минования Россией капитализма, не перешел от алгебры к арифметике и не анализировал тех конкретных условий, при которых совершается экономическое развитие России. Делая ему этот упрек, я ошибался, а ошибался потому, что сам упустил из вида первые страницы его знаменитой статьи. Несколько лет спустя я заметил ошибку и не раз исправлял ее в своих последующих сочинениях. Но я понимаю, что ошибка, сделанная мною в «Наших разногласиях», могла ввести в заблуждение г. Иванова-Разумника, который в другом месте приводит эту мою ошибку, принимая ее за правильную оценку взглядов Чернышевского. Само собой понятно, что г. Иванов Разумник сделал бы лучше, если бы сослался не только на «Наши разногласия», но также и на те статьи, в которых я поправлял ошибку, вкравшуюся в эту мою книгу. Но... все-таки я мог ввести его в искушение... Я должен признать это.

XV

Давно известно, что все дороги ведут в Рим, но не все догадываются о том, что все развитие русской общественной мысли до Михайловского тем и замечательно, что оно подготовляло собой его появление. А между тем это так, если верить г. Иванову-Разумнику.

«Михайловский,—говорит он,—соединил в своем мировоззрении все положительные стороны и философско-исторической системы Гер-

цена и социально-экономической системы Чернышевского... Михайловский вполне принял то положение, что часто «национальное богатство есть нищета народа». Что важнее—народное благосостояние или национальное богатство? на этот вопрос у Михайловского также не могло быть двух ответов, ибо он всецело принимал высказанный еще Чернышевским, а ранее его еще Герценом и Белинским критерий блага реальной личности. Во главу угла всякого мировоззрения должны быть положены интересы реальной личности, а не абстрактного человека,—такова была, вслед за Герценом и Чернышевским, основная точка зрения Михайловского. В эти старые формулы Михайловский внес от себя два дополнения, и дополнения эти определили собою все развитие его мировоззрения. «Народ — это все трудящиеся классы общества» — таково было первое дополнение; второе вытекало из первого и гласило «интересы личности и интересы труда (т.-е. народа) совпадают» (II, 136).

Однако не думайте, что г. Иванов-Разумник целиком принимает взгляды Михайловского. Нет, взгляды эти представляются нашему автору «замечательным построением русской общественной мысли, вплотную подошедшим к проблеме индивидуализма и пытавшимся дать окончательное решение этой проблемы» (II, 122). Но попытка все-таки осталась только попыткой; она увенчалась лишь частным успехом, и теперь, при свете «критического» миросозерцания г. Иванова-Разумника, нам становится ясным, в чем состояли промахи Михайловского. А уяснив себе эти промахи, мы начинаем понимать, что если Белинский, Герцен, Чернышевский, Лавров были предтечами Михайловского, то Михайловский, в свою очередь, был предтечей г. Иванова-Разумника.

Это очень интересно и крайне поучительно. Однако в чем же, собственно, состояли, по мнению нашего автора, ошибки Михайловского?

«Теперь для нас ясно, в чем ошибка Михайловского,—отвечает г. Иванов-Разумник: — мы видим, что она закончилась в догматической предпосылке возможности сознательного направления хода истории в желательную для нас сторону; это была неправильная оценка роли высших классов и, главным образом, интеллигенции в их воздействии на общественную жизнь. В семидесятых годах ошибка эта прошла незамеченной; тогда еще не было видно, что «мы» не можем выбирать по нашему желанию благодетельные дары цивилизации Европы и отметать дары гибельные. Вера в такую возможность была действительно необоснованной, и в этом ошибка всех народников, начиная с Герцена и кончая Михайловским» (II, 147).

Это поистине золотые слова! Жаль только, что они так поздно подвернулись под перо нашего автора. Если б он своевременно вспомнил, «что мы не можем выбирать по нашему желанию благодетельные дары цивилизации Европы и отметать дары гибельные», то и предыдущая история русской общественной мысли представилась бы ему в совершенно другом свете. Так, например, он увидел бы тогда, что во взгляды Белинского,—после разрыва с «колпаком» Гегеля,—а также во взгляды наших «просветителей» 60-х годов входили почти все составные элементы той же ошибки. Наконец, если б он умел последовательно держаться вполне верной мысли, высказанной им в только что приведенном мною отрывке, то и роль русского марксизма представилась бы ему в несравненно более правильном виде. Впрочем, об этом потом; теперь же нам надо вернуться к ошибкам Михайловского.

«Интересы народа, интересы труда,—говорит, критикуя Михайловского, г. Иванов-Разумник,—абстрактные, не реальные понятия; в своем определении: «народ, это—трудящиеся к л а с с ы», народничество обращало недостаточное внимание на последнее слово. Интересы различных классов трудящегося народа м о г у т быть так же различны, как и интересы нации и народа. В девяностых годах на этой почве народничество потерпело частичное поражение от русского марксизма; в семидесятых же годах эта теория не вызывала возражений, тем более, что она была поддержана целым рядом других, на первый взгляд вполне убедительных положений» (II, 137).

Это тоже очень недурно. А что скажет нам г. Иванов-Разумник о знаменитой «формуле прогресса» Михайловского?

По его мнению, Михайловский «свою формулу прогресса дает независимо от действительного хода исторического процесса; он говорит о том, что должно считаться прогрессом, а не о том, чем он является на деле» (II, 154).

Это уж совсем хорошо. Так хорошо, что поневоле возникает вопрос: неужели же теории всех выдающихся, а иногда и гениальных людей, служивших предтечами Михайловскому, только на то и годились, чтобы привести к открытию той удивительной «формулы прогресса», всю тщету которой так удачно разоблачает наш автор? [1]) Что же было заме-

[1]) Надо, впрочем, сказать, что критика этой формулы п о ч т и в т е х ж е с а м ы х с л о в а х, которые употребляются г. Ивановым-Разумником, дана была задолго до появления его труда. Но он не нашел нужным сказать, к т о был е г о «предтечей» в этом отношении.

чательного в человеке, который во второй половине XIX века мог наделать так много грубых ошибок? Но дело обстоит не так плохо, как это кажется на первый взгляд. Г. Иванов-Разумник доказывает нам, что у Михайловского есть свои сильные стороны.

Эти сильные стороны заключаются в том, что́ наш автор называет «главной теоретической частью» воззрения Михайловского, «тем философским фундаментом, на котором построено все здание». Этот фундамент может быть обозначен одним словом: суб'ективизм (II, 175).

Тут читателю полезно будет запомнить, что, по мнению г. Разумника, понятие «суб'ективизм» ни в коем случае не покрывается понятием «суб'ективный метод». Он говорит: Под «суб'ективным методом» часто понимают нечто вполне узкое и не охватывающее всю сущность суб'ективизма; здесь много вредит само неверное словосочетание «суб'ективный метод». Конечно, никакого суб'ективного м е т о д а нет и быть не может; Михайловский сначала пытался отстоять такую терминологию... но впоследствии согласился, что «суб'ективный метод» есть не столько метод, сколько прием; суб'ективизм же и не метод, и не прием, а доктрина, вполне определенное социологическое воззрение, и не только социологическое, но и гносеологическое, и психологическое, и этическое; суб'ективизм есть этико-социологический индивидуализм» (II, 179, 180).

Пусть будет так. Но в чем же заключается главная отличительная черта суб'ективизма, или, по терминологии нашего автора, этико-социологического индивидуализма? «С у б'е к т и в и з м, — отвечает г. Иванов-Разумник,—е с т ь п р и з н а н и е т е л е о л о г и з м а в с о ц и о л о г и и» [1]).

Чтоб у читателя не осталось никакого сомнения насчет того, что надо понимать под телеологизмом в социологии, мы опять предоставим слово г. Иванову-Разумнику.

«Таким образом,—поясняет он, отчасти своими собственными словами, а отчасти словами Михайловского,—социология есть наука, не только открывающая об'ективно-необходимые законы, но и нормирующая их; не только нормирующая их, но и вырабатывающая общую цель своего движения. Отсюда и ярко телеологическая формула Михайловского, и его решительное заявление: «социология должна начать с некоторой утопии»... Эта «утопия»—тот идеал, который неизбежно сопутствует каждому социологу; в выборе этого идеала и заключается

[1]) Курсив г. Иванова-Разумника.

суб'ективизм. «Социолог... должен прямо сказать,—заявляет Михайловский:—желаю познавать отношения, существующие между обществом и его членами, но, кроме познания, я желаю еще осуществления таких-то и таких-то моих идеалов»... В данном случае «познание отношений» является об'ективной частью социологии, а идеалы, стоящие в конце пути, вырабатываются суб'ективной точкой зрения; другими словами, суб'ективизм дает возможность критического отбора «утопий» и идеалов, при чем критерием для выбора является у Михайловского двуединый критерий блага реальной личности и народа» (II, 179).

Телеологии г. Иванов-Разумник придает огромное значение. По его словам, «неизбежность ее в социологии[1]) — это та идея, которую Михайловский завещал русской интеллигенции и которая пробила себе дорогу даже через враждебное мировоззрение девяностых годов» (II, 181).

Теперь мы знаем, в чем заключается наиболее сильная сторона мировоззрения Михайловского, устоявшая даже пред критикой марксистов. Она сводится к «телеологизму в социологии». Поэтому нам остается поближе присмотреться к «телеологизму».

Только что сделанные мною длинные выписки дают нам достаточно материала для суждения о нем.

Социолог желает познавать отношения, существующие между обществом и его членами, но, кроме познания, он желает осуществления таких-то и таких-то своих идеалов. Так говорил Михайловский, которого совершенно одобряет в этом случае г. Иванов-Разумник. И то, что говорит здесь Михайловский, конечно, совершенно справедливо: между социологами, в самом деле, не мало таких людей, которые, кроме познания того, что есть, стремятся еще к осуществлению того, что, по их мнению, должно быть. Но кто же против этого спорит? И разве же в этом заключается спорный вопрос? Нет! Он заключается в том, как относятся суб'ективные стремления данного социолога к об'ективному ходу общественного развития. Марксисты, насмехавшиеся над суб'ективизмом Михайловского, утверждали, что противоположение суб'ективных стремлений «социологов» об'ективному ходу общественного развития просто-напросто нелепо, потому что первые обусловливаются вторым. И этого довода марксистов не удалось опровергнуть ни самому Михайловскому, ни г. Иванову-Разумнику, ополчившемуся теперь в защиту суб'ективизма.

---

[1]) Курсив г. Иванова-Разумника.

Тут опять приходится напомнить—несколько изменяя его с внешней стороны—то возражение, которое Маркс еще в 40-х годах делал утопистам: *или* суб'ективные стремления данного социолога противоречат об'ективному ходу общественного развития, и тогда такому социологу не суждено видеть свои стремления осуществленными; *или же* его суб'ективные стремления опираются на об'ективный ход общественного развития и выражают его собой, и тогда ему нет ни малейшей надобности становиться на особую, суб'ективную точку зрения по той простой причине, что тогда *суб'ективное совпадает с об'ективным*.

Суб'ективизм Михайловского самым существованием своим доказывал, что Михайловский,—как и вся вообще наша передовая интеллигенция 70-х годов,—не умел связать суб'ективное с об'ективным, не умел открыть те внутренние противоречия современной ему русской действительности, дальнейшее развитие которых должно непременно привести к торжеству социалистического идеала. Другими словами, наш суб'ективизм 70-х годов вызван был к жизни тем простым обстоятельством, что нашей тогдашней интеллигенции не удалось—как не удалось когда-то и Белинскому—«развить идею отрицания», т.-е. показать что неприглядная русская действительность отрицает сама себя процессом своего собственного внутреннего развития. Тут сказывалось все то же роковое неуменье *мысли* разрешить загадку *жизни*. Но в 70-е годы это неуменье приняло уже другой,—можно сказать, довольно непростительный—вид. Белинский, не сумевший разрешить загадку, понимал, однако, что она находится на-лицо, и пережил мучительную душевную драму оттого, что ему не удалось справиться с ней. Интеллигенция же 70-х годов—Лавров, Михайловский и их единомышленники—даже и не подозревала самого существования страшной загадки, об'ясняя пережитые Белинским тяжелые страдания лишь вредным влиянием Гегелева философского «колпака». В лице Лаврова и Михайловского уровень теоретической требовательности нашей «интеллигентной» мысли *страшно понизился сравнительно с началом 40-х г.*[1]). Суб'ективизм явился «знамением» этого страшного понижения. Вот почему всякий понимающий дело человек только рассмеется, услыхав от г. Иванова-Разумника, что Белинский был предтечей Михайловского. Где же это видано, чтобы предтеча был несравненно выше того, кому он призван был «приготовить путь»?

[1]) Полезно будет отметить здесь, что с этим упадком ее уровня совпадает усиление влияния Канта (чрез посредство Лаврова) на русскую теоретическую мысль.

Русская общественная мысль, конечно, развивалась не без огромного влияния западно-европейской, хотя наш автор и не сумел оценить это влияние [1]). Белинский, а в особенности Чернышевский, пришли в конце концов к Фейербаху. А Лавров, — который в разговорах со мной не раз и, конечно, не без основания называл Михайловского самым талантливым своим учеником,—в своем понимании истории целиком держался точки зрения Бруно Бауэра. Его известная формула: культура перерабатывается критической мыслью, представляет собой лишь краткую формулировку учения Б. Бауэра о борьбе критического духа с неразумной действительностью. Я сказал, что Фейербах тоже держался идеалистического взгляда на историю. Но все относительно. Во взгляде Фейербаха были, по крайней мере, хоть некоторые важные зародыши материалистического об'яснения истории, — а во взгляде Бруно Бауэра совсем не было таких зародышей. Этот последний взгляд можно назвать суб'ективным идеализмом чистейшей воды в его применении к процессу исторического развития. Раз утвердившись на точке зрения идеализма, разумеется, не трудно было притти к «суб'ективной социологии»: ведь, это одно и то же, только под разными соусами. Неудивительно поэтому, что столь хвалимый г. Ивановым-Разумником суб'ективизм Михайловского приводил его, например, к таким рассуждениям: «современный экономический порядок в Европе начал складываться еще тогда, когда наука, заведующая этим... кругом явлений, не существовала», а у нас вопрос о капитализме возникает в такое время, когда эта наука существует, и потому «мы» можем завести другой экономический порядок. Это самый несомненный и самый плоский утопизм, тот самый утопизм, который у г. Иванова-Разумника справедливо называется, как мы видели, ошибкой Михайловского, заключавшейся «в догматической предпосылке возможности сознательного направления хода истории в желательную для нас сторону» (см. выше). И нужно быть г. Ивановым-Разумником для того, чтобы, правильно указав о ш и б к у, превратить ее, несколькими страницами ниже, в теоретическую з а с л у г у, окрестив эту мнимую заслугу именем суб'ективизма.

---

[1]) Мы уже знаем, как плохо знаком он с историей западно-европейского социализма и политической экономии. Как на пример, показывающий размеры его сведений по истории философии и литературы, сошлюсь на его слова о том, что Пушкин в период своего байронизма увлекался атеизмом «в качестве верного ученика Вольтера» (I, 139). Я надеюсь, что теперь у нас даже многие «приготовишки» знают, как решительно боролся Вольтер с атеизмом в течение всей своей жизни Замечательный «историк» этот г. Иванов-Разумник!

Надо заметить, впрочем, что в труде нашего автора можно найти не мало подобных неожиданных превращений. Вот другой, и не менее яркий, пример. Мы уже видели, что, по его мнению, Михайловский не имел права говорить об интересах труда вообще, так как интересы различных классов трудящегося народа могут радикально расходиться между собой. И мы нашли, что это правильно. Но вот потрудитесь теперь прочитать нижеследующий отрывок г. Иванова-Разумника о нашем самоновейшем народничестве, — народничестве г. В. Чернова с братией:

«Восставая против чрезмерно узкого понимания ортодоксальным марксизмом принципа классовой борьбы, современное народничество доказывает, что интересы городского пролетариата тесно связаны с интересами трудового крестьянства (В. Чернов. «Крестьянин и рабочий, как экономич. категории»). Одним словом, хотя народничество и не принимает «народ» за одно целое, но оно попрежнему принимает «интересы труда» за единицу, понимая их в широком смысле. Правда, в одно и то же время горшечник молит Бога о ведре, а пахарь—о дожде [1]), но это слишком узкое толкование «интересов труда»; при широком их толковании интересы трудового крестьянина, фабричного рабочего и «мыслящего пролетария» могут оказаться лежащими в одной плоскости. Народничество принимает, таким образом, принцип классовой борьбы, но пытается широко раздвинуть его пределы» (II, 515).

Непосредственно за этими строками наш автор расписывается в своей симпатии к этому народничеству, возродившемуся «в преддверии XX века». Но тут я считаю себя обязанным выступить на защиту покойного Михайловского. Где же справедливость, спрошу я г. Иванова-Разумника? Разве же не утверждал Михайловский, можно сказать, каждой буквой тех своих статей, в которых шла речь о социальном вопросе, что «при широком их толковании интересы трудового крестьянина, фабричного рабочего и «мыслящего пролетария» могут оказаться лежащими в одной плоскости»? С Михайловским можно согласиться; с ним можно разойтись. Я, как известно, очень сильно разошелся с ним в свое время, но я, решительный его противник, не могу не заметить, что несправедливо с «этической» точки зрения, — и безусловно нелепо с логической,—вменять Михайловскому в ошибку то, что ставится в заслугу народничеству, благополучно возродившемуся «в преддверии XX века». Поступая так, г. Иванов-Разумник сильно

[1]) Да разве же горшечник и пахарь непременно принадлежат к двум различным классам? Все-то вы путаете, г. Иванов-Разумник!

грешит как против «правды-истины», так и против «правды-справедливости».

И посмотрите, как удивительно рассуждает он, совершая свой тяжкий грех против «двуединой правды». Интересы трудового крестьянина, фабричного рабочего и «мыслящего пролетария» м о г у т оказаться лежащими в одной плоскости. Хорошо, допустим, что м о г у т. Но когда? «При широком их толковании». Дело, стало-быть, не в том, каковы эти интересы сами по себе, и каков должен быть ход их дальнейшего развития, а в том, какое они получат толкование (от кого? от г. В. Чернова?), узкое или широкое. Дело не в жизни, а в мысли (в г. В. Чернове), не в бытии, а в сознании. Это достойно самого чистокровного и самого вульгарного утописта. И при виде этого чистокровного и вульгарного утопизма, я спрашиваю себя, не слишком ли строго обошелся наш автор с «формулой прогресса» Михайловского? Ведь, она тоже грешила т о л ь к о утопизмом.

Г. Иванов-Разумник хотел критиковать Михайловского, но для того, чтобы критиковать того или другого автора, нужно глубже, нежели он, проникнуть в смысл тех явлений, которые он изучал или об'яснял. А этого не дано г. Иванову-Разумнику. Поэтому он мог только перепутать то, что было и без того запутано в утопических построениях Михайловского. Само собой понятно, что, располагая лишь такими данными, нельзя написать сколько-нибудь удовлетворительную историю русской общественной мысли.

Идем дальше. «Когда четверть века спустя, в середине девяностых годов, Плеханов усиленно доказывал Михайловскому возможность существования «об'ективных» истин в социологии и экономике и находил, что «нраву моему не препятствуй»—ultima ratio суб'ективизма, то он сражался с ветряными мельницами своего воображения и показывал плохое знакомство с теориями жестоко критикуемого автора... Михайловский всегда сам настаивал на существовании «об'ективных» истин в социологии, что нисколько не противоречит его «суб'ективному» отношению к ним; в своей полемике против Южакова... он вполне согласно с истиной заявлял, что «снимать с социолога узду общеобязательных логических форм мышления я никогда не думал, а, напротив, всегда предлагал надеть ее... Этому не противоречит возможность суб'ективной оценки истины, добытой об'ективным путем» (II, 177).

Делая мне это возражение, г. Иванов-Разумник снова, — в который раз?—показывает, что он просто-напросто не понял, о чем я спорил с Михайловским.

Что Михайловский признавал существование об'ективных истин в социологии, это было мне хорошо известно. Но дело было совсем не в этом. Выше, в главе о Белинском, я уже сказал, что существование таких истин признавали решительно все социалисты-утописты. Однако это не мешало им быть *утопистами*. А утопистами они были потому, что воображали, будто от них зависит перестроить общество согласно открытым ими об'ективным истинам. Чтобы принудить, наконец, г. Иванова-Разумника к пониманию того, что я говорю, я напомню ему, в чем видел он—правда, недолго—ошибку Михайловского. Она состояла, по его словам, «в догматической предпосылке возможности сознательного направления хода истории в желательную для нас сторону», в непонимании того, что мы «не можем выбирать по нашему желанию благодетельные дары цивилизации Европы и отметать дары гибельные». Но не трудно понять, что человек, воображающий, будто он может по своему желанию выбирать благодетельные дары и отметать дары гибельные и являющийся поэтому самым типичным утопистом, не только может, но необходимо должен признавать существование известных об'ективных истин в социологии. Каких же истин? Да именно тех, *во имя которых он отметает гибельные дары и выбирает благодетельные*. Ошибка такого человека заключается *не в отрицании подобных истин, а в непонимании того, что общество*—точнее сказать, передовой общественный класс данного времени—*одобрит его выбор и будет руководиться им только в том случае, когда выбор этот сам будет не чем иным, как суб'ективным выражением об'ективного хода общественного развития*. Другими словами, ошибка суб'ективизма—как и всякого утопизма вообще—заключается в том, что он, смотря на сознательную деятельность людей как на *причину* общественного развития, не понимает того, что́, прежде чем стать его *причиной*, деятельность эта по необходимости должна явиться его *следствием*. Вот в какой ошибке я упрекал Михайловского, и вот какой упрек остался недоступным пониманию г. Иванова-Разумника.

Когда г. Разумник твердит теперь мне, что Михайловский признавал существование об'ективных истин в социологии, то это приводит мне на память рассказ о том спирите, который с негодованием воскликал: «Вот, говорят, что мы без критики относимся к изучаемым нами спиритическим явлениям, а это совсем несправедливо; иной раз явится дух какого-нибудь отставного солдата и уверяет, что он дух Платона или

Аристотеля. Что ж вы думаете? Мы так ему и верим? Нет, ты докажи, что ты Платон; ты докажи, что ты Аристотель. Какой же вам еще критики?»

В конце концов г. Иванов-Разумник, в качестве человека, не следующего рабски ни за одним из своих предшественников, вносит в индивидуализм Михайловского свою п о п р а в к у. Сущность этой поправки сводится к тому, что, если Михайловский требовал от личности широты, то он, г. Иванов-Разумник, требует от нее, кроме того, еще и глубины. И это с полным сознанием важности своего великого теоретического открытия. Ведь, вот какой забавник!

Теперь потолкуем о политике.

Г. Иванов-Забавник повествует, что «народовольцы вообще, а Михайловский в частности, еще в середине семидесятых годов твердо установили положение о необходимости синтеза «социализма» и «политики». Впоследствии русские марксисты девяностых годов отождествили социальное с политическим своим заявлением, что «всякая классовая борьба есть борьба политическая»; это было выражением в новой форме старого народовольческого положения—«к социальному через политическое!—положение, на котором некогда строил свою теорию и замечательнейший из декабристов, Пестель» (II, 111).

Мысль о том, что всякая классовая борьба есть борьба политическая, принадлежит, как известно, Марксу. Никакого отождествления «социального с политическим» эта мысль собой не означала ни у самого Маркса, ни у тех людей, которые стали распространять его мысли в русской литературе. Правда, в 90-х годах, некоторая часть наших марксистов — так называемые экономисты — действительно отождествляли «социальное» (вернее: экономическое) с «политическим», и это была большая ошибка. Но эта ошибка тогда же встретила энергичный отпор со стороны другой части русских марксистов, к которой принадлежал, между прочим, и пишущий эти строки. Поэтому несправедливо и недостойно историка русской общественной мысли валить эту ошибку на всех вообще русских марксистов 90-х годов. Но это мимоходом. Главное же в том, чтобы понять характер того синтеза «социализма и политики», к которому пришел Михайловский. В высшей степени ценный материал для суждения об этом «синтезе» дает статья Н. Я. Николадзе «Освобождение Н. Г. Чернышевского», напечатанная в октябрьской книжке «Былого» за 1906 год. Н. Я. Николадзе рассказывает в ней, что, когда,—во время известных теперь переговоров, предшествовавших этому освобождению,—он заговорил с Михайловским о некоторых поли-

тических требованиях, то получил в ответ, что «теперь настроение партии менее приподнятое, и она уверилась, что политические реформы поведут к упрочению во власти не народолюбцев, а только буржуазии, что составит не прогресс, а регресс». Нечего сказать, превосходный «синтез социализма и политики»! Нужно только прибавить, что этот превосходный «синтез» был по своему существу не временным только, а постоянным настроением партии «Н. В.» Так, еще передовая статья № 2 газеты «Народная Воля» силилась доказать, что народ ничего не выиграл бы, а очень много потерял бы от такого изменения или устранения старого порядка, при котором политическая власть попала бы не в его руки, а в руки буржуазии.

М. А. Бакунин, а с ним и народники семидесятых годов, следуя Прудону, отрицали всякую «политику». Народовольцы пришли к тому убеждению, что без «политики» обойтись невозможно. Но так как они не в состоянии были теоретически справиться с Бакуниным и с народничеством, то они признали «политику» лишь как неизбежное зло, и лишь в той мере, в какой политический переворот совпал бы с социальным. Отсюда логически выросла их теория «захвата власти». Когда исчезла у них вера в возможность такого захвата, они опять стали опасаться политических реформ. Этим об'ясняется как то, что Михайловский сказал Николадзе о перемене настроения партии, так и то, что он в разговоре с ним же высказался п р о т и в к о н с т и т у ц и и. А что Михайловский и прежде склонен был к Бакунинскому «синтезу» насчет политики, показывают следующие обращенные к Достоевскому, слова его по поводу романа «Бесы»:

«Вы смеетесь над нелепым Шигалевым и несчастным Виргинским за их мысли о предпочтительности социальных реформ пред политическими. Это характерная для нас мысль, и знаете ли, что она значит? Для «общечеловека», для citoyen'a, для человека, вкусившего плодов общечеловеческого древа познания добра и зла, не может быть ничего соблазнительнее свободы политической, свободы совести, слова устного и печатного, свободы обмена мыслей (политических сходок) и проч. И мы желаем этого, конечно. Но если все связанные с этой свободой права должны только протянуть для нас роль яркого и ароматного цветка, — мы не хотим этих прав и этой свободы! Да будут они прокляты, если они не только не дадут нам возможности рассчитаться с долгами, но еще увеличат их!» [1]).

[1]) Соч. Михайловского. Т. II, стр. 306. СПБ. 1888. Изд. 2-е.

Этот «синтез» так хорош, что теперь решительно не стоит вдаваться в его критику. Достаточно сказать одно: Михайловский, уже значительно позже—в «Литературных заметках» 80-х годов—с гордостью вспоминал этот свой «синтез» и снова формулировал его так: «Свобода великая и соблазнительная вещь, но мы не хотим свободы, если она, как было в Европе, только увеличит наш вековой долг народу... Я твердо знаю, что (сказав это.—Г. П.) выразил одну из интимнейших и задушевнейших идей нашего времени».

В интересах справедливости надо заметить, что и западно-европейские социалисты-утописты не умели найти синтез между «социальным» и «политическим». Такой синтез был найден только Марксом, и именно благодаря тому, что он покинул точку зрения утопии.

XVI

Теперь мы очень хорошо знаем г. Иванова-Разумника. Ввиду этого читатель не удивится, если я скажу ему, что у меня очень мало охоты защищать марксизм от той «критики», с которой подступает к нему наш историк. Но не могу я и совсем обойти молчанием эту «критику». Поэтому давайте слушать, читатель, подавив невольный вздох нетерпения и скуки.

Г. Иванов-Забавник говорит: «Ортодоксальный марксизм в начале девяностых годов с юношеской нетерпимостью проповедывал экспроприацию мелкого земельного собственника, радовался этому «исторически-необходимому» процессу и воспевал деревенского кабатчика и кулака, как «высший тип человеческой личности (Плеханов, Струве)»... (II, 511).

Наш беспристрастный «историк» повторяет здесь тот же нелепый упрек, с которым выступил против нас покойный С. Н. Кривенко. В свое время этот упрек вызвал с моей стороны не мало насмешек по адресу нашего почтенного противника. Теперь я отнесусь к нему совершенно спокойно, рассматривая его просто, как человеческий документ, характеризующий «исторические» приемы г. Иванова-Разумника. Нет никакой нужды говорить, что ни мне, ни г. Струве не приходило в голову «воспевать» кабатчиков и проповедывать экспроприацию мелкого земельного собственника. Но мне, и, помнится, г. Струве, приходилось, говоря о произведениях наших беллетристов-народников, обращать свое внимание на то обстоятельство,—много раз отмеченное в этих же произведениях самыми яркими красками,— что кулак является подчас наиболее

выдающейся личностью деревни. Наш «индивидуалист» считает, повидимому, эту мысль большим преступлением. Но если он и прав,—чего я вовсе не думаю,—то судить за это преступление надо не меня и не г. Струве, а именно наших беллетристов-народников: они первые выдвинули эту мысль.

Пойдем дальше. Г. Иванов-Забавник замечает, что у него нет возможности заниматься подробным изложением учения ортодоксального русского марксизма; но он забыл прибавить, что для возмещения этого недостатка он занялся весьма старательным искажением не только русского, но и западно-европейского марксизма. Так, еще в I томе своей «истории» (стр. 297) он приписывает русским марксистам теорию «экономической выгоды, как primi motoris исторического процесса». Но уже в моей книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» я, возражая г. Карееву, подробно показал, как много «мещанской» вульгарности нужно для того, чтоб смешивать понятие выгоды с понятием экономических отношений, развитием которых обусловливается, согласно учению исторического материализма, развитие общества, а через развитие общества и развитие человеческих понятий и чувств. В той же моей книге я показал также, что к числу тех чувств, развитие которых обусловливается развитием экономических отношений, принадлежат не только так называемые эгоистические чувства людей, но также их наиболее самоотверженные чувства. И, если г. Иванов-Разумник приписывает нам теперь—13 лет спустя после появления моей книги — учение о выгоде, как первом двигателе исторического процесса, то это показывает только, как мало подготовился он к своей роли историка русской общественной мысли.

Г. Иванов-Разумник утверждает, будто русские социал-демократы 80-х и 90-х годов доказывали (вслед за Белинским), что политическая свобода в России будет достигнута только вместе с нарождением сильной и сплоченной буржуазии (II, 121). По своему обыкновению, он и тут излагает дело не так, как оно было.

Мысль Белинского о том, что Россию спасет только буржуазия, казалась русским ученикам Маркса в высшей степени замечательной, как мысль, доказывающая, что неистовый Виссарион снова,—и уже значительно лучше подготовившись к этому, нежели в начале сороковых годов,—порывал с утопическим социализмом. Но как люди, знакомые с теорией Маркса, они уж не могли довольствоваться таким неопределенным заявлением насчет «буржуазии». Они анализировали русские эконо-

мические отношения и утверждали, что только развитие этих отношений приведет к изменению старого порядка. Это их пророчество блестяще подтвердилось историей,— не той, которую написал г. Иванов-Забавник, а той, которая имела место в действительности. Предсказывая определенный ход развития наших экономических отношений, они, разумеется, понимали и не скрывали ни от себя, ни от других, что это развитие выдвигает на нашу историческую сцену два новых класса: буржуазию и пролетариат. Но они решительно никогда не утверждали,—как это говорит за них наш «историк» на стр 128-й II тома, — что решающей силой на исторической арене станет буржуазия. Напротив, они утверждают, что такой силой будет пролетариат. Если бы г. Иванов-Разумник был лучше подготовлен к своей роли историка русской общественной мысли, то он знал бы, что это их убеждение выражалось ими не только в сочинениях, написанных ими для русской публики, но и в тех их заявлениях, с которыми они обращались к своим западно-европейским единомышленникам. Так, оно было выражено в июле 1889 г. в Париже, можно сказать, пред лицом всего цивилизованного мира, по одному довольно торжественному поводу. Но какое до всего этого дело нашему «историку»? Он выработал себе свой особый «суб'ективный метод», который позволяет ему со спокойной совестью изображать не ту «правду», которая была, а ту, которая, по его мнению, должна была быть. Он тоже «начинает с утопии»!

Вот еще один интересный образчик применения им своего «суб'ективного метода».

«В еще более щекотливое положение,—говорит он,—поставили сами себя марксисты в вопросе об отношении своем к росту буржуазии и к экспроприации мелкого производителя. Нет никакого сомнения, что при стремлении к строгой последовательности марксизм должен был избавиться от двойственности своего отношения к экспроприирующим и экспроприируемым. А между тем даже Бельтов-Плеханов боится взглянуть в глаза вопросу: на чью сторону стать марксизму—на сторону экспроприатора-кулака или экспроприируемого крестьянина? Бельтов полагает, что можно и невинность соблюсти, и капитал приобрести: с одной стороны, надо стараться мешать обезземелению крестьян; но это, с другой стороны, нисколько не задержит фатального процесса разложения общины и дифференциации классов, «напротив, даже ускорит его» («Монист. взгляд на историю», 1895 г.; стр. 261). Иными словами, надо удовлетворять свое добросердечие и стараться препятствовать тяжелому процессу экспроприации, зная заранее, что это не только не

остановит, но даже ускорит процесс разложения. Это очень утешительно, хотя и недостаточно логично» (II, 360).

Все это опять совершенные пустяки.

Я говорил: «единственное, действительное стремление общины, это— стремление к разложению. И чем лучше было бы положение крестьянства, тем скорее разложилась бы община. Кроме того, разложение может произойти при условиях, более или менее выгодных для народа. «Ученики» должны «стараться» о том, чтобы оно совершалось при условиях, наиболее для него выгодных» [1]).

Я позволяю себе думать, что это, во-первых, достаточно логично, а, во-вторых, достаточно популярно для того, чтоб меня понял даже г. Иванов-Разумник. Но я вижу, что рядом с этими строками у меня есть строки, может быть, и в самом деле недоступные пониманию нашего «историка». Я сейчас приведу и об'ясню их ему, будучи всегда готов притти на помощь своему ближнему.

Возражая на ту гениальную мысль С. Н. Кривенко, что мы должны бы стать кабатчиками, если б хотели быть логичны,—мы уже знаем, что эта гениальная мысль произвела чрезвычайно сильное впечатление на гениального г. Иванова-Разумника,—я утверждал, что мы в деревне, напротив, всегда станем на сторону деревенских бедняков. Прекрасно понимая, что это мое заявление должно сильно удивить моего противника, я представил его возможные возражения и мои необходимые ответы на них в виде следующего диалога:

«Но если он захочет стать на их сторону (т.-е. на сторону бедняков), он должен будет стараться мешать их обезземелению?— Ну, положим, должен стараться.—А это замедлит развитие капитализма.—Нисколько не замедлит. Напротив, даже ускорит его. Гг. суб'ективистам все кажется, что община «сама собой» стремится притти в какую-то «высшую форму». Они заблуждаются» [2]).

И они в самом деле заблуждались. Г. Личков еще в начале 80-х годов показал, что община наиболее близка к разложению именно там, где крестьяне дорожат землей, т.-е. именно там, где она приносит им больше дохода. И эта мысль г. Личкова подтверждалась решительно всем, что узнавали наши исследователи о положении русского крестьянского хозяйства. Я отметил это явление еще в книге «Наши разногла-

[1]) «К вопросу» и т. д. Изд. 2. СПБ. 1905, стр. 226. Цитирую это издание, не имея под рукой I издания. Но интересующее нас место во всех последующих изданиях перепечатывалось без перемен [Сочинения, т. VII, стр. 271].

[2]) Там же, стр. 225, 226.

сия», вышедшей в 1885 году, и уже в то время для меня было совершенно ясно, что разорение крестьянства, задерживая или даже совершенно останавливая развитие его производительных сил, тем самым задерживает развитие капитализма в России. Ввиду этого, легко представить себе, какими глазами должен был я смотреть на тех проницательных людей, которые советовали мне в интересах логики сделаться кабатчиком или кулаком. Легко понять также, что обезземеление крестьянства отнюдь не могло казаться мне фактором, способствующим развитию производительных сил, а следовательно, при данных условиях, и капитализма. Вот почему я был совершенно последователен, когда в своей брошюре «О борьбе с голодом» указывал на то, что необходимо увеличить площадь крестьянского землевладения. Таким образом, я нисколько не противоречил себе, говоря С. Н. Кривенко, что мы должны бороться против безземелья. Но для меня было совершенно ясно и то, что бороться против него можно различными способами. Тот способ, который рекомендовали Михайловский и Кривенко—«законодательное закрепление общины» — представлялся мне нелепым вмешательством в народную жизнь, не только задерживающим развитие производительных сил, но ухудшающим материальное положение крестьянства и увеличивающим власть кулака в деревне. Я всей душой был против такого закрепления, что и выразил, между прочим, в своей книге «О монизме». И именно потому, что бороться с обезземелением можно различными способами, я не безусловно соглашался в своем диалоге с моим противником насчет необходимости такой борьбы, а говорил: положим, что мы должны стараться мешать обезземелению. Слово «положим» означало то предположение, что мы будем мешать обезземелению не теми средствами, которые будут задерживать развитие производительных сил, а теми, которые будут способствовать ему. Вот только и всего. Это очень легко понять. Но, как видно, не всякому.

Еще в «Наших разногласиях» я предсказывал, что в развитии нашей общины наступит такой момент, когда разложение общины, выгодное для наиболее богатого слоя крестьянства, станет выгодным также для деревенской бедноты, не имеющей экономической возможности вести самостоятельное хозяйство. Факты показывают, что такой момент уже наступил во многих местностях России. А из этого следует, что в вопросе о судьбе общины моя суб'ективная логика вовсе не шла в разрез с об'ективной логикой жизни.

Наш «историк» продолжает комментировать учение «ортодоксальных» марксистов. «Чем хуже, тем лучше, — говорит он. — Чем сильнее

растет капитализм, тем скорее рухнет капиталистический строй; чем хуже становится жить экспроприируемому, тем лучше для развития саморазлагающегося капитализма. Одним словом, чем хуже реальным личностями, тем лучше для блага общества в целом: вот в условном виде основное положение ортодоксального марксизма» (II, 363).

После только что сказанного мною на этот счет, я могу ограничиться одним замечанием: излагать таким образом «ортодоксальный» марксизм можно лишь в том условном виде, который у Нордау называется «условной ложью». Такой «условной лжи» не мало распространяли в свое время народники и суб'ективисты на наш счет. Теперь ее вздумал разогревать наш «историк». Что ж! пусть кушают ее на здоровье те, которым нравятся такие блюда.

Г. Иванов-Забавник упрекает нас в пренебрежительном отношении к «этической личности» и «в любви к дальнему». Он гремит: «Для марксизма «класс» играл роль того «абстрактного человека», к которому проявлялась та «любовь к дальнему», о которой шла речь выше... Неудивительно после этого, что на первый план выступало в марксизме б л а г о о п р е д е л е н н о г о к л а с с а, и этому благу были подчинены как интересы общества, так и интересы отдельных личностей. На этой почве классовой борьбы марксизм вполне логично создал себе козла отпущения в образе окончательно «разлагающегося» русского крестьянства и требовал экспроприации мелких производителей во имя процветания фабрично-заводской промышленности, что, однако, было только средством, а не целью, но все-таки в этом сказывался вполне последовательный анти-индивидуализм» (II, 373).

Бесполезно оспаривать это, но полезно обратить на это внимание для характеристики г. Иванова-Разумника. Она, характеристика эта, была бы неполна, если б мы упустили из виду следующую черту. «Нам не хотелось бы, однако,—оговаривается г. Иванов-Разумник,—чтобы нас приняли за абсолютных противников социологической доктрины марксизма: напоминаем поэтому еще раз, что все сказанное выше относится к тому крайнему ортодоксальному марксизму, в котором были повинны далеко не все наиболее выдающиеся люди девяностых годов. Более того—мы вполне признаем громадные заслуги марксизма, его благотворное, оживляющее влияние на критическую мысль русской интеллигенции» (II, 375).

Эта оговорка заставила меня вспомнить слова Гегеля: «разум столько же хитер, сколько и могуч», и сказать себе: неразумие тоже обнаруживает подчас не малую хитрость. О г о в о р к е г. Иванова-Разумника,

повидимому, предназначена роль о т г о в о р к и: если кто-нибудь вздумает, ссылаясь на сочинения русских марксистов, упрекать нашего «историка» в искажении истины, то он возразит: да ведь я и сам говорил, что «далеко не все наиболее выдающиеся люди» и т. д. Очень тонко! Но эта тонкость меня не смущает [1]). Не справляясь о том, к каким марксистам причисляет меня наш «историк»: к выдающимся или же к заурядным, я утверждаю, что он в своей якобы истории систематически искажает мои мысли. И не только мои, но и мысли г. Струве (первой манеры), который, конечно, тоже никогда не воспевал кабатчиков. И не только мысли г. Струве, но и мысли Маркса и Энгельса, которые уж, конечно, принадлежат к числу «наиболее выдающихся» западно-европейских марксистов. Вот пример.

«Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie ортодоксального марксизма, теория обнищания масс и теория катастрофы капитализма, были наиболее анти-индивидуалистическими положениями этой доктрины основанными на принципе «чем хуже, тем лучше». Пусть крестьянская масса нищает, пусть капитал сосредоточивается в одних руках, пусть кризисы выбрасывают за борт сотни тысяч рабочего люда,—все к лучшему в сем лучшем из миров: тем скорее капиталистический строй пойдет к зениту своей эволюции, тем скорее от зенита он начнет опускаться в далекий туман будущего (впрочем, это «далекое будущее» было для Маркса и Энгельса только полустолетием), тем скорее создадутся новые, лучшие формы жизни» (II, 376).

Указание на Маркса и Энгельса свидетельствует о том, что, по мнению нашего автора, не одни рядовые марксисты держались принципа «чем хуже, тем лучше». На самом деле Маркс и Энгельс никогда не держались ни этого принципа, ни «теории обнищания масс», ни «теории катастрофы» в том виде, какой придан был этим двум теориям противниками марксизма. На самом деле обвинить в приверженности к указанному принципу и к названным теориям (повторяю, в т о м в и д е, к а к о й и м п р и д а л и п р о т и в н и к и м а р к с и з м а) можно разве только М. А. Бакунина,—непримиримого врага марксизма. Но на этот счет у критиков Маркса твердо установилась та «условная ложь», что Маркс вполне повинен в этом принципе и в этих теориях, так что, повторяя эту «условную ложь», наш автор не вносит никакой «отсебя-

[1]) Она смущает меня тем менее, что, как и следовало ожидать, далее г. Иванов-Разумник опять смело утверждает, что «все ортодоксальные марксисты признав ли, что чем хуже, тем лучше» (II, 385, 386). О сюда ясно видно, что о г о в о р к а в самом деле есть не более как о т г о в о р к а.

тины», а лишь повторяет то, что говорили другие, старается быть, «как все». Но чрезвычайно характерно для него то обстоятельство, что, повторяя доводы «критиков» Маркса, он не умеет отнестись к ним с критикой, не догадывается спросить себя: не означают ли собой, по крайней мере, некоторые из этих доводов разрыва с социализмом и возврата к точке зрения теоретиков буржуазии? Напротив, он с восторгом повторяет эти доводы, и, слыша их, например, от г. Струве, охотно прощает этому последнему его прежние грехи,—правда, мнимые,—по части «воспевания кабатчиков».

Наш сторонник «русского социализма» с восторгом встречает самые буржуазные доводы г.г. «критиков», и особенно г. Струве (второй манеры), против марксизма и, подводя им итог, говорит:

«Великий раскол русской интеллигенции девяностых годов привел... к разложению ортодоксального марксизма и гибели ортодоксального народничества; народничество это погибло под ударами марксизма, а марксизм разложился от внутренних противоречий! Ортодоксальный марксизм опирался на «перевернутого вверх ногами Гегеля»; всю шаткость этой оригинальной точки опоры ясно показало критическое течение в марксизме: достаточно было легкого толчка, чтобы перевернутый вверх ногами Гегель тяжело рухнул вниз, увлекая в своем падении и ортодоксальный марксизм, тщетно пытающийся ухватиться за эмпириокритицизм Авенариуса» (II, 447).

«Страшен сон, да милостив бог», говорит русский народ. Доводы глубокомысленных «критиков» Маркса ровнехонько ничего не пошатнули в теории автора «Капитала», а только показали, как плохо понимали ее г.г. «критики». Но любопытны «критические» приемы самого г. Иванова-Разумника. Ортодоксальный марксизм опирается у него на перевернутого вверх ногами Гегеля. Приписав марксизму столь «шаткую» опору, он с удовольствием констатирует потом, что марксизм рухнул вниз от легкого толчка. Откуда же взялся перевернутый вверх ногами Гегель? Маркс говорил, что диалектика Гегеля дает в общих чертах верное изображение процесса развития действительности, но, благодаря своему идеалистическому характеру, переворачивает его вверх ногами. Поэтому необходимо снова перевернуть это изображение, поставить его на ноги, т.-е. сделать диалектику материалистической. Такова была мысль Маркса. Кто не соглашается с ней, разумеется, имеет полное право критиковать ее. Но наш автор предпочел ограничиться извращением этой мысли: он перевернул ее вверх ногами и напи-

сал, что марксизм опирался на перевернутого вверх ногами Гегеля. Я уже сказал, что неразумие обнаруживает подчас порядочную хитрость.

Слушаем дальше. «В 1895 году появляется, как мы знаем, нашумевшая книга Бельтова-Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»,—рассказывает наш автор;—она представляет из себя не более и не менее как подробную перефразировку идей Энгельса из его знаменитого «Анти-Дюринга», дополненную историческими исследованиями о генезисе «научного социализма». Вопрос о ценности этих исследований мы в данном случае можем оставить в стороне, так как здесь нас интересует, главным образом, филиация философских идей, а в этой области Плеханов только рабски следовал за Энгельсом,—в нем для русских марксистов был закон и пророки... В настоящее время не может быть двух мнений о философской ценности «системы» Энгельса; как известно, он опирался на Гегеля и так толковал и исправлял великого немецкого философа, что последний не раз, надо думать, переворачивался в гробу... В философской немецкой литературе «система» Энгельса давно уже оценена по заслугам, представляя из себя философское ничто, так что опровергать ее подробно, писать «Анти-Энгельс» было бы лишь непроизводительной тратой времени» (II, 450).

На следующей странице, в примечании, г. Иванов-Разумник снисходительно заявляет: «Из уважения к заслугам Плеханова мы предпочитаем умолчать о ряде статей в защиту вульгарного материализма, собранных впоследствии в его книге «Критика наших критиков»: до того все они не выдерживают критики»...

По этому личному поводу я вижу себя вынужденным сделать несколько замечаний моему доброму критику.

Во-первых, мне чрезвычайно жаль, что он, очевидно, имея полную возможность опровергнуть по существу материалистическую основу марксизма, ограничился тем, что «перевернул Гегеля вверх ногами». Это придало его аргументации совсем легкомысленный вид. И если это произошло вследствие моих «заслуг», то я готов сильно пожалеть даже о «заслугах».

Во-вторых, если я, возражая нашим «критикам», проповедывал материализм, то неосновательно было говорить, как это делает г. Иванов-Разумник, что ортодоксальный марксизм сумея выставить на свою защиту только тщетную попытку «ухватиться за эмпириокритицизм Авенариуса».

В третьих, если мои философские взгляды представляют собой лишь

перефразировку философских взглядов Энгельса, то почему он именует их вульгарным материализмом? Разве ему не известно, что существует большая разница между тем, что называют вульгарным материализмом, с одной стороны, и диалектическим материализмом Энгельса, с другой?

В-четвертых, если г. Иванов-Разумник думает, что Энгельс плохо «толковал и исправлял» великого немецкого идеалиста, то это надо было доказать, а не ограничиваться простым декретированием этого мнения. Ведь мы же не в состоянии проверить, точно ли Гегель «переворачивается» в гробу и если да, то потому ли, что его плохо «толковал и исправлял Энгельс». Или, может быть, наш автор предпочел остаться голословным из уважения к «заслугам» Энгельса?

В-пятых, вполне справедливо то, что в философской немецкой литературе к материализму Энгельса-Маркса относятся теперь совершенно отрицательно. Но это нисколько не мешает мне считать этот материализм единственно правильной философией. И за это наш автор должен был бы не порицать, а скорей хвалить меня. Если, как утверждает г Иванов-Разумник вслед за Герценом, «мещанство, это — трафаретность»; если «символ веры мещанства и его заветнейшее стремление — быть, как все» (I, 15), то что ж плохого в том, что я в философии не стремлюсь «быть, как все», не склоняюсь к «трафаретности»? И не показывает ли это, что и мы, «ортодоксы», не лишены того, что наш автор считает хорошими сторонами «индивидуализма»?

В-шестых, я предоставляю сведущим в философии людям решить, как отношусь я к Марксу и Энгельсу: как р а б, следующий за своими господами, но неспособный усвоить всю полноту их мысли, или же как у ч е н и к, сознательно отстаивающий те принципы, к которым пришли его великие учителя. Предоставляю тем же сведущим людям решить и вопрос о том, в какой мере мои философские статьи являются простой перефразировкой первой части Энгельсова «Анти-Дюринга». Но я категорически утверждаю, что к числу сведущих людей не может быть отнесен г. Иванов-Забавник, очевидно, не понимающий ни меня, ни Энгельса, ни Маркса.

В-седьмых, будь у нашего автора хоть некоторая склонность к критическому мышлению, он не ограничился бы указанием на отрицательное отношение нынешних немецких «философов» к материализму, а спросил бы себя, чем вызывается такое отношение. И тогда, при известном внимании к вопросу, он, может быть, сам понял бы, что указанное отношение немецких «философов» к материализму вызывается причинами,

не имеющими ровно ничего общего с «чистой» философской истиной. Нынешняя идеалистическая философия не только в Германии, но и во всем цивилизованном мире представляет собой философию буржуазии («мещанство»!) времен упадка. У меня, как у человека, не стоящего на «мещанской» точке зрения, нет ни малейшей склонности к этому философскому декадентству, и я очень горжусь тем, что мои философские взгляды не нравятся нынешним декадентам философии.

Я знаю, г. Иванов-Разумник решительно восстает против того взгляда, что совершающаяся в современном обществе классовая борьба может иметь положительное или отрицательное влияние на развитие философских понятий. Но и в этом своем отрицании он остается голословным, по обыкновению ограничиваясь крикливым декретированием своего мнения. Он и не подозревает того, что, декретируя независимость философского м ы ш л е н и я от общественного б ы т и я, он противоречит тем немногим частицам истинного взгляда на этот предмет, которые, повидимому, уже проникли в его миросозерцание. Так, например, он признает, вслед за Михайловским, что великие люди не с неба падают, а создаются окружающей их общественной жизнью. А для философов — особенно для философов-идеалистов нашего времени — он, как видно, делает исключение: эти почтенные мужи, как видно, падают с неба в готовом виде. «По нынешним временам» этому поверят многие (даже из тех, которые облыжно именуют себя марксистами); я не из их числа. Я признаю совершенно правильными слова Гегеля: философия есть выражение своего времени в мыслях (seine Zeit in Gedanken erfassen). А когда я анализирую данное время, то я не могу абстрагироваться от свойственных этому времени экономических отношений и классовой борьбы. И я полагаю, что если б я вздумал абстрагироваться от них, то это придало бы моим рассуждениям столь характерные для мещанства «узость формы» и «плоскость содержания».

Пора кончать. Г. Иванов-Разумник об'являет русский народ «может быть» наименее мещанским народом в мире. Он делает это потому, что русская интеллигенция представляется ему наиболее проникнутой духом «индивидуализма». Но что такое «индивидуализм» русской интеллигенции?

У Тургенева один «лишний человек» говорит: «У нас, русских, нет другой жизненной задачи, как опять-таки разработка нашей личности, и вот мы, едва возмужалые дети, уже принимаемся разрабатывать ее, эту нашу несчастную личность».

Тут очень много верного. Русские интеллигенты в самом деле очень много занимались разработкой своей личности и вообще вопросами «индивидуализма». Это оттого, что им были закрыты пути к общественной и политической деятельности. По пословице «нет худа без добра»: эта усиленная разработка личности привела к тому, что русская интеллигенция в своих взглядах на некоторые вопросы личных отношений опередила современную интеллигенцию Западной Европы [1]).

Однако наличность добра во всяком худе еще не далает худа—добром. То обстоятельство, что русскому интеллигенту были закрыты пути к общественной и политической деятельности, причинялось неразвитостью наших общественных отношений. А эта неразвитость делала наших интеллигентов, так много занимавшихся вопросами личности, утопистами. Неудивительно поэтому, что наш русский утопизм всегда был проникнут духом «индивидуализма», а ко времени Михайловского насквозь пропитался этим духом. Говоря это, я вовсе не думаю упрекать русскую интеллигенцию, а просто указываю на об'ективные условия ее развития и повторяю, что в числе этих условий самое важное место занимала неразвитость общественных отношений. Этой неразвитостью об'ясняются как слабые, так и сильные стороны нашего «индивидуализма»; много занимаясь вопросами личности, русский передовой интеллигент не переставал от души сочувствовать массе: сочувствием к ней и вызывалось его увлечение утопическим социализмом. Но времена меняются, а наша неразвитость общественных отношений не оставалась сама себе равной. Пульс экономической жизни нашей страны мало-по-малу забился сильнее, старые экономические устои нашей общественной жизни рухнули; у нас появились на исторической арене новые общественные классы, и между этими классами началась та борьба, влиянием которой характеризуется вся умственная и общественная жизнь Западной Европы новейшего времени. Если в области политики эти новые, борющиеся между собой классы имели некоторые общие интересы, состоявшие и состоящие в изменении старого порядка, то наличность этих общих интересов—не всегда, впрочем, правильно пони-

---

[1]) Говорят, что знаменитая на всемирном рынке русская кожа (cuir russe обязана своим общепризнанным превосходством тому, что в России скот гораздо хуже питается и вообще живет при худших гигиенических условиях, нежели в других странах. Если это верно, то причина превосходства русской кожи отчасти напоминает (я не говорю о полном сходстве) ту, благодаря которой мы, русские интеллигенты, превосходим интеллигентов Запада по части вопросов личных отношений: нас плохо кормила наша мачеха-история.

маемых обеими сторонами—нисколько не устраняла необходимости размежевания в области идеологий. Такое размежевание началось у нас передовыми идеологами буржуазии в 90-х годах под именем «критики Маркса» [1]). И с тех пор, как началось это размежевание, «индивидуализм» нашей интеллигенции стал принимать новую, до тех пор вполне чуждую ему окраску: он становился буржуазным. Прежде так искренне сочувствовавший страданиям массы, он почувствовал теперь, что ее интересы далеко не тождественны с его интересами. И он стал презрительно посматривать на нее сверху вниз, обвиняя ее в том, что бесспорно составляло теперь его собственный грех, — в мещанстве. Таким образом и выработалась постепенно та точка зрения, на которой стоит г. Иванов-Разумник. Этому последнему кажется, что его «индивидуализм» очень близок к «индивидуализму» Михайловского, что это в сущности тот же самый индивидуализм, но только прошедший через горнило критики и получивший правильное философское обоснование. Мы уже видели, что у г. Иванова-Разумника выходит, будто бы он только внес существенную поправку в «индивидуализм» Михайловского: Михайловский требовал от личности «широты», а г. Иванов-Разумник пред'явил к ней, кроме того, требование «глубины». Но мы знаем также, что это — одна «словесность». На самом деле «индивидуализм» в лице г. Иванова-Разумника получил совершенно другое внутреннее содержание. И это новое содержание лучше всего определяется уже хорошо знакомым нам положением г. Иванова-Разумника:

«Ошибка Герцена была в том, что анти-мещанство он искал в классовой и сословной группе, между тем, как сословие и класс — всегда толпа, масса серого цвета, с серединными идеалами, стремлениями, взглядами; отдельные более или менее ярко-окрашенные индивидуальности из всех классов и сословий составляют внеклассовую и внесословную группу интеллигенции, основным свойством которой и является анти-мещанство» (I, 376).

Этих слов не похватил бы покойный Михайловский. Он был утопист; он не понимал, что освобождение массы может быть только де-

---

[1]) Многие из этих идеологов сами считали себя в течение некоторого времени марксистами, но почему это было так, — это вопрос другой, нас здесь не касающийся. Важно то, что начать размежевание им было необходимо между прочим и потому, что в течение некоторого времени они фигурировали в качестве марксистов. Подобная «ненормальность» могла быть только временной.

лом самой массы; он не понимал ничем не заменимого значения ее исторической самодеятельности. Но он отнюдь не презирал массы. И потому напрасно цепляется за его фалды наш «ярко-окрашенный» в мещанский, — или, может быть, сверхмещанский? — цвет г. Иванов-Разумник.

Но, с другой стороны, надо опять вспомнить сказанное нами выше: в настоящее время идеологи буржуазии нередко эксплоатируют для защиты своей позиции слабые места утопического социализма. Это уже знакомая нам ирония истории идей, та ирония, которой хотел поклониться Прудон.

О книге Д. В. Философова

Д. В. Философов. Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени (1901 — 1908 г.г.). СПБ. 1909 г.

Это, собственно, сборник статей г. Д. Философова, появившихся в разных периодических изданиях в течение указанного в заглавии периода. Наш автор не лишен литературного таланта. Он хорошо владеет русским языком, хотя, к сожалению, слишком злоупотребляет восклицаниями в роде: «о, конечно!», «увы!» и т. п. Эта слабость свойственна ему в такой же мере, как и г-же З. Гиппиус. Может быть, она и явилась у него под литературным влиянием этой последней. «Но это дело десятое», как говаривал Базаров. Главное же дело то, что в книге г. Философова много «с л о в», но совсем нет «ж и з н и». Вследствие этого, ее название не соответствует ее содержанию. Лучше было бы поставить в ее заголовке гамлетовское: «слова, слова, слова...» О, конечно, я знаю,— пусть извинит меня читатель, если я сам начинаю говорить словами г. Философова и г-жи Гиппиус,—о, конечно, я знаю, что если бы г. Философов имел хоть некоторое понятие о том, до какой степени содержание его книги ограничивается словами, словами и словами, то он никогда не выпустил бы ее в свет. Но, увы! читателю от этого не легче.

«Словоиспускание» г. Философова распространяется на важнейшие вопросы современной мысли и современного общественного движения. Он хочет везде сказать что-то новое, глубокое, недоступное пониманию нашего брата---материалиста. Но из его усилий ничего не выходит. Гора рождает даже не мышь, а простые пустяки. И это, увы! очень печально.

Если читатель думает, что мы несправедливы к нашему автору, то пусть он судит сам.

Г. Философов вещает: «Органически — современный пролетариат глубоко революционен, воистину свят в своей неутолимой жажде света, правды, справедливости. Его пафос — чисто-религиозный, хотя, конечно, бессознательно. Все бескорыстные подвиги этих людей ради лучшего

будущего, до которого ни один из них сам не доживет, их постоянное самопожертвование, забвение ближайших выгод—говорят о громадном запасе нравственных сил, о горячей вере, о живом огне. Но самый об'ект этой веры, содержание ее — пролетариат заимствовал от той же ненавистной ему буржуазии. В социалистической литературе с утомительным однообразием повторяется мнение, что всякий идеализм, всякий религиозный идеал есть детище буржуазной классовой психологии. Идеология есть одно из орудий классового господства. Это ходячее мнение глубоко неверно. Идеализм, религиозное сознание — удел внеклассовых личностей. Для буржуазии же, как для класса, типичен именно тот примитивный материализм, который интеллигенты по какому-то недоразумению навязывают рабочим массам, не замечая, насколько это буржуазное мирососерцание противоречит всей психологии пролетариата» (стр. 76).

Откуда видно, что пафос современного пролетариата есть пафос «чисто-религиозный?» Этого ниоткуда не видно. И именно потому, что этого ниоткуда не видно, наш автор спешит прибавить, что пафос современного пролетариата религиозен «конечно, бессознательно». Если в этой прибавке есть какой-нибудь смысл, то она означает, что пролетариат не сознает себя религиозным, несмотря на свои хорошие качества. Но в таком случае кто же сознает его религиозным? Его сознает религиозным г. Философов. Почему же он сознает его таковым? Да просто в силу смешной терминологической путаницы. Он называет религиозными всех тех, у кого есть «жажда света, правды, справедливости» (стр. 76). При такой терминологии, религиозных людей окажется на свете гораздо больше, чем их есть на самом деле. Тут нам припоминается замечание, сделанное Энгельсом по поводу общераспространенного филистерского противоположения материализма идеализму: «Если данный человек оказывается идеалистом вследствие того простого обстоятельства, что у него есть «идеальные стремления», и что он подчиняется влиянию «идеальных сил», то всякий мало-мальски нормально развитый человек — идеалист, и непонятным остается одно: как могут быть на свете материалисты?» Это замечание Энгельса можно целиком приложить к тому, что вещает г. Философов. Если всякий человек, имеющий жажду света, правды, справедливости, религиозен, то нерелигиозны только негодяи («свиные туши», как выражается один дьякон у Глеба Успенского), и тогда остается непонятным только то, почему не все честные люди спешат об'явить себя религиозными. Но ведь это — игра слов, и притом такая игра, которая не обнаруживает в играющем ни малейшего остроумия. Если я назову мой письменный стол бегемотом,

мое кресло — львом, а мою книжную полку — страусом, то я могу, пожалуй, вообразить себя в зоологическом саду. Но достаточно самого ничтожного опыта, чтобы этот плод моего воображения рассеялся, «яко дым». То же непременно случится и с тем плодом воображения, которое состоит в признании современного пролетариата религиозным.

Г. Философов говорит совершенные пустяки, когда утверждает, что «идеализм, религиозное сознание—удел внеклассовых личностей». Что касается религиозного сознания, то оно в течение целых тысячелетий было уделом *народных масс*; что же касается идеализма, то он, разумеется, не мог быть достоянием народных масс, так как они оставались чуждыми философского образования. Но г. Философов напрасно думает, что идеализм всегда был уделом «внеклассовых личностей». Пусть наш автор даст себе труд ознакомиться, например, с историей французского идеализма в эпоху реставрации, и он увидит, до какой степени правы марксисты, считающие идеализм XIX века одним из духовных орудий классового господства. Да и что такое «внеклассовая личность?» Это миф, сочиненный «личностями», которые на самом деле стоят на точке зрения буржуазии, но не хотят или не могут понять этого. «Внеклассовая личность»—это лишь частный случай классовой личности.

Столь же большие пустяки говорит наш автор, когда приписывает кому-то,—«увы!» мы не знаем кому,—ту мысль, что «идеология есть одно из орудий классового господства». Если г. Философов хочет приписать эту мысль социалистам, то он ошибается. «О, конечно!» В некоторых случаях идеологии являлись орудиями классового *господства*, но в других случаях они служили орудиями классового *освобождения*. Социалисты думают, что проведение в общественную жизнь их взглядов положит конец разделению общества на классы. Это совсем не то, что, повидимому, приписывает им г. Философов. Наш автор как будто смешивает идеологию с идеализмом, а это совершенно непозволительное смешение. Наконец, абсолютным пустяком следует признать то утверждение г. Философова, что для буржуазии, как для класса, типичен тот примитивный материализм, который какие-то интеллигенты по недоразумению навязывают пролетариату. С тех самых пор, как буржузаия достигла господства в западно-европейском обществе, она почувствовала непреодолимую склонность к идеализму. Именно эта ее склонность, имеющая совершенно определенное социологическое основание, и повела к тому, что назвать себя материалистом значит безнадежно скомпрометировать себя в глазах всякого буржуа..., знающего, где раки зимуют. Неужели это неизвестно нашему автору?

Да и что это за «примитивный материализм»? Вероятно, тот, по поводу которого Энгельс писал: «Под материализмом филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность и скупость, стремление к наживе и биржевые плутни, короче, все те грязные пороки, которым он сам предается втайне». Если именно это надо понимать под выражением «примитивный материализм», то, спрашивается, какие же это интеллигенты навязывают его рабочим массам? Мы затрудняемся ответить на этот вопрос. Мы твердо знаем одно: современные социалисты совсем не похожи на таких интеллигентов. Но мы готовы допустить,—почему же нам и не поверить г. Философову,—что в самом деле есть «внеклассовые личности», занимающиеся таким навязыванием. Однако если такие «внеклассовые личности» и существуют, то о них не стоит говорить: это, очевидно, пустые болтуны, решительно неспособные ни на что дельное.

Г. Философов, как это по всему видно, не имеет ни малейшего понятия о материализме. Несмотря на это.—вернее: п о э т о м у,—им написана статья «Разложение материализма», где он, с упорством, достойным лучшей участи, повторяет только что опровергнутые нами пустяки. «Идеализм, новое религиозное сознание, — твердит он там,— удел внеклассовых личностей. Для буржуазии же, как для к л а с с а, типичен именно тот претендующий на целостность миросозерцания квазинаучный позитивизм, тот вытекающий из него практический материализм, который теперь по какому-то недоразумению навязывается рабочим массам» (стр. 89). Далее он старается показать, в чем заключается замеченное им «разложение материализма». Он указывает на «разлад» между социалистической партией и рабочим классом, т.-е. иначе сказать, на появление синдикализма, который должен, по его мнению, положить конец господству партии. И он об'ясняет, почему это так должно быть: «непримиримый и д е а л и с т и ч н ы й пафос лучших представителей пролетариата не вяжется с оппортунизмом, которым пропитана современная с.-д. партия на Западе. Последовательный материализм по существу своему не может быть непримиримым. Он—идейный враг всякого абсолюта, всякого далекого идеала, который прежде всего ненаучен и утопичен» (стр. 90). Выходит, что чем последовательнее мыслит социалист, держащийся материалистической точки зрения, тем более он склонен к оппортунизму. В действительности же мы видим нечто прямо противоположное. Кто же не знает, что, напр., переход г. Бернштейна к оппортунизму ознаменовался восстанием его против материализма Карла Маркса? И кто не знает, что это восстание г. Берштейна

против материализма вызвано было, по его собственным словам, нежеланием запугивать буржуазию страшным для нее материалистическим учением? Это все знают, кроме автора статьи: «Разложение материализма».

Мы не станем рассматривать здесь вопроса об отношении синдикализма к социалистической партии: мы достаточно занимались им на страницах «Современного Мира». Заметим только, что наш автор, как и все «внеклассовые личности», органически неспособные сочувствовать социализму, страшно преувеличивает значение синдикализма. «Революционный» синдикализм — который, собственно, и имеют в виду наши «внеклассовые личности» — особенно много заставлял говорить о себе в Италии и во Франции. Но теперь очевидно, что в Италии он совершенно бессилен, а во Франции все более и более дискредитирует себя в глазах пролетариата. Нечего сказать, убедительное доказательство разложения материализма!

«Что русская с.-д. партия чувствует из'яны своих философских предпосылок, — продолжает г. Философов, — их буржуазную, безличную оппортунистичность, видно из беспомощного стремления как-нибудь подпереть социализм ницшеанством. Не только г. Луначарский, но и Горький возятся с идеей сверхчеловека, самой наивной и антисоциальной, которая только может быть» (стр. 91). Оставляя в стороне идею «сверхчеловека», мы скажем, что к г.г. Луначарскому и Горькому можно относиться как угодно, но решительно нельзя считать их теоретиками нашей социал-демократии, да нельзя считать теоретиками этой партии и тех писателей, которые хотели бы «подпереть социализм ницшеанством». Это просто-напросто новички, еще не успевшие «совлечь с себя ветхого человека».

И куда ни посмотрим мы в книге г. Философова, мы везде встретим путаницу понятий, если только взор наш остановится на серьезном общественном вопросе. Место не позволяет нам плодить примеры, ограничимся еще одним. На стр. 226 своей книги г. Философов уверяет нас, что Бергсон сделал теоретические выводы из некоторых парадоксов, вскользь брошенных М. А. Бакуниным. Воображаем, как страшно обиделся бы родоначальник русского анархизма, если бы узнал, что его, считавшего себя последователем материалиста Фейербаха, об'явили одним из более или менее отдаленных предков французского софиста, симпатизирующего неоплатонику Плотину!

Повторяем, не «Слова и жизнь», а «Слова, слова, слова» — вот заглавие, наиболее подходящее для книги г. Философова.

Содержание

Стр.

Предисловие редактора II

Искусство и литература

Письма без адреса 1
(«Научное Обозрение», 1899 г. № 11; 1900 г. №№ 3, 6)
Письмо первое . . . . . —
» второе 36
» третье 53
Пролетарское движение и буржуазное искусство 74
(«Правда», 1905 г., № 11)
Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии 95
(«Правда», 1905 г., №№ 9, 10)
Искусство и общественная жизнь 120
(«Современник», 1912 г., №№ 11, 12 и 1913 г., № 1)
Предисловие к 3-му изданию сборника «За двадцать лет» 183
(Изд. «Общественная польза», 1908 г.)
Генрик Ибсен 193
(Изд. «Библиотека для всех» О. Н. Рутенберг)
Сын доктора Стокмана 238
(Сб. «От обороны к нападению»)
Идеология мещанина нашего времени 259
(Сб. «От обороны к нападению»)
О книге Д. В. Философова. 345
Сб. «От обороны к нападению»).

4993

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

БИБЛИОТЕКА НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА

Под общей редакцией **Д. Б. Рязанова.**

К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Под ред. и с примечаниями Д. Рязанова.

Т. I. К. Маркс. Статьи и письма 1837—1844 г.г. С иллюстрациями. Стр. XXXII+563. Ц. 1 р. 80 к. в папке.

Т. II. Ф. Энгельс. Статьи и корреспонденции 1839 — 1844 г.г. С иллюстрациями. Стр. 624. Ц. 4 р. 50 к. в папке.

Т. X. Статьи и корреспонденции 1852—1854 г.г. Письма об Англии. Восточный вопрос. Пальмерстон. Стр. 608. Ц. 3 р. 25 к.

Т. XI. Статьи и корреспонденции 1854—1855 г.г. Крымская война. Министерство Пальмерстона. Джон Россель. Испанская революция. Стр. 654. Ц. 3 р. 50 к.

В Собрание сочинений Маркса и Энгельса вошли многие работы Маркса и Энгельса, до сих пор не опубликованные ни в русской, ни в иностранной литературе и впервые появившиеся в настоящем издании.

К. Каутский. Собрание сочинений.

Т. X. Происхождение христианства. Под ред. Д. Рязанова. Стр. 443. Ц. 2 р. 10 к.

Т. XII. Размножение и развитие в природе и обществе. Под ред. Д. Рязанова. Стр. XVI+284. Ц. 1 р. 50 к.

Настоящее издание этой книги дополнено статьями **Каутского** «Чернышевский и Мальтус», «Ответ критикам», а также новым предисловием редактора.

Г. В. Плеханов. Сочинения. Под ред. Д. Рязанова. Т I Статьи до 1883 г. Период народнический. Стр. 364. Ц. 1 р. 50 к.

Т. II. Статьи 1883—1888 г.г. От основания группы «Освобождение Труда» до организации «Русского Социал - Демократического Союза». Стр. 401 Ц. 1 р. 50 к.

Т. III. 1888—1892 г.г. На русские темы. Стр. 428. Ц. 1 р. 50 к.

Т. IV. На международные темы. 1887—1894 г.г. Стр. 332. Ц. 1 р. 25 к.

Том V. Н. Г. Чернышевский, кн. I. Стр. 363. Ц. 2 р. 50 к.

Том VI. Н. Г. Чернышевский, кн. II. Стр. 413. Ц. 2 р. 50 к.

Т. VII. Обоснование и защита марксизма. Часть первая. Стр. 331. Ц. 1 р. 50 к.

Т. VIII. Обоснование и защита марксизма. Часть вторая. Стр. 411. Ц. 1 р. 50 к.

Т. IX. Против народничества. Стр. 367. Ц. 2 р. 20 к.

Т. X. Литературно-критические статьи (1898—1903). Стр. 422. Ц. 2 р. 25 к., в пап. 2 р. 75 к.

Т. XI. Критика наших критиков. Стр. 397. Ц. 1 р. 50 к.

Т. XII. Вопросы программы и тактики. 1900—1903 г.г. Стр. 536. Ц. 3 р.

Том XIV. Искусство и литература.

Том XVI. Синдикализм, анархизм, социализм.

Том XVII. Против эмпириомонизма и богоискательства.

Том XVIII. От утопии к науке.

П. Лафарг. Сочинения. Т. I. Из истории социализма во Франции в последнюю четверть XIX ст.—Программные и тактические работы.—Воспоминания (печ.).

Популярная серия.

К. Маркс и Ф. Энгельс. Коммунистический манифест. 3-е доп. изд. с введ. и прим. Д. Рязанова. Стр. 343. Ц. 1 р. 50 к.

То же. Карманное издание. Стр. 338. Ц. 1 р. 50 к. в папке

Г. Плеханов. Основные вопросы марксизма. Под ред. и с примеч. Д. Рязанова. Стр. 126. Ц. 35 к.

Г. Плеханов. Очерки по истории материализма. Под ред. и с примеч. Д. Рязанова. Стр. 288. Ц. 1 р. 50 к.

В. Ваганян. Опыт библиографии Г. В. Плеханова. Предисл. Д. Рязанова. Стр. 118. Ц. 40 к.

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

БИБЛИОТЕКА МАТЕРИАЛИЗМА

Людвиг Фейербах. Сочинения. Т. I. Избранные философские произведения. Вступительный очерк А. М. Деборина. Стр. 336. Ц. 1 р. 25 к.

Т. III. Лекции о сущности религии. С вступ. ст. А. Деборина. Стр. 408. Ц. 2 р. 75 к. б/п. 3 р. 25 к. в/п

Архив К. Маркса и Ф. Энгельса.

Исторический журнал, в задачи которого входит исследование генезиса, развития и распространения идей научного социализма.

Книга первая: От редакции.—Статьи и исследования.—Из неопубликованных рукописей Маркса и Энгельса.—Из переписки Маркса и Энгельса.— Критика и рецензии. Стр. 497. Ц. 4 р.

Гольбах, П. Система природы. Ч.ч. I и II. С пред. А. Деборина. Стр. XXXV+578. Ц. 4 р. б/п., 4 р. 50 к. в/п.

Ламеттри. Избранные сочинения. Т. I. (печ.).

Институт К. Маркса и Ф. Энгельса. Стр. 72. Ц. 60 к. С иллюстр.

Карл Маркс. Капитал. Критика политической экономии. Общая редакция Д. Рязанова и И. Степанова. Издание подготовлено К. Каутским. Перев. под ред. В. Базарова и И. Степанова, пересмотренн. И. Степановым

Т. I. Книга первая. Процесс производства капитала. Ц. 2 р.

Т. II. Книга вторая. Процесс обращения капитала. Ц. 1 р. 75 к.

Т. III. Книга третья. Часть I. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Гл. I—XXVIII. Ц. 1 р. 25 к.

Т. III. Книга третья. Часть II. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Гл. XXIX— II. Ц. 1 р. 25 к.

ИСТОРИЯ СОЦИАЛИЗМА

Бер, М. История социализма в Англии. С пред. Ф. Ротштейна. Ч. I. Стр. 329. Ц. 75 к.

Бешкин, Г. Идеи Фурье у Петрашевского и петрашевцев. Стр. 72. Ц. 40 к.

Водовозов, Н. Шарль Фурье. Биографический очерк. Изд. 3-е. Стр. 140. Ц. 20 к.

Волгин. В. П. Очерки по истории социализма. Стр. 150. Ц. 1 р.

Изложение учения Сен-Симона (1828—29 г.г.). Перев. М. Ландау. С пред. и прим. В. П. Волгина. Стр. 304. Ц. 1 р. 50 к.

Сен-Симон, А. Собрание сочинений. С введ. и прим. В. В. Святловского. Стр. 288. Ц. 2 р.

Его же. Избранные сочинения (1819—25 г.г.). С пред. В. П. Волгина. Стр. 211. Ц. 1 р. 80 к.

Торговый Сектор Государственного Издательства:

МОСКВА, Ильинка, Биржевая пл., Богоявленский пер., 4. Тел. 47-35.

ЛЕНИНГРАДСКОЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО: Ленинград, Моховая, 26. Тел. 5-34-18.

ОТДЕЛЕНИЯ: Армавир, ул. Троцкого, 99; **Баку,** ул. Троцкого. **Батум,** ул I Интернационала, 15; **Вологда,** площадь Свободы; **Воронеж,** проспект Революции, 1-й дом Совета; **Екатеринбург,** уг. Пушкинской и Малышева; **Казань,** Гостиводворская, Гостиный двор; **Кисловодск,** ул. К Маркса, 7; **Киев,** Крещатик, 38; **Кострома,** Советская. 11; **Краснодар,** Красная, 35; **Нижний-Новгород,** Б. Покровка, 12; **Одесса,** ул. Ласаля, 12; **Пенза,** Интернациональная, 39/13. **Пятигорск,** Советский пр., 48; **Ростов-на-Дону,** ул. Ф. Энгельса, 106; **Саратов,** ул. Республики 42; **Тамбов,** Коммунальная, 14; **Тифлис,** проспект Руставели, 16; **Харьков,** Московская, 20

МАГАЗИНЫ в МОСКВЕ: 1) Советская пл., под б. гост. „Дрезден", тел. 1-28-94. 2) Моховая, 17, тел. 1-31-50. 3) Ул. Герцена (Б. Никитская), 13, тел. 2-64-95. 4) Никольская ул., 3, тел. 49-51. 5) Серпуховская пл., 1/43, тел. 3-79-65 6) Кузнецкий Мост, 12, тел. 1-01-35. 7) Покровка, Лялин пер., 11, тел. 81-94. 8) Мясницкая, 46/2, 9) Ильинка, Богоявленский пер., 4, тел. 1-91-49.